ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI NO : 181

Joachim WACH

DİN SOSYOLOJİSİNE GİRİŞ

Çeviren:
Battal İNANDI

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI No : 181

Joachim WACH

DİN SOSYOLOJİSİNE GİRİŞ

Çeviren:
Battal İNANDI

Hans Freyer'e

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ — ANKARA . 1987

İ Ç İ N D E K İ L E R

ÖNSÖZ

Bu kitabın kaleme alınma ve yayınlanma sebepleri giriş bölümünde açıklanmıştır. *Dinbilimi* (1924) adlı sistemli araştırmamda din sosyolojisinin önemine ilişkin görüşlerimi, bir nebze de olsa, dile getirmiştim. Bu görüşlerime daha sonra *Din Sosyoloğu Olarak Max Weber* (1927) başlıklı makalemde de yer verdim. W. Goetz'e ithaf ettiğim bu makale, bibliyoğrafyaya bazı ilâveler dışında değiştirilmeden olduğu gibi bu kitabın sonuna eklenmiş bulunmaktadır. *Mürşit ve Mürit* (1925) başlığını taşıyan incelememde yeniden din sosyolojisi konusuna yönelme ihtiyacını duydum. Nihayet *Tarihte ve Günümüzde Din* ile *Sosyoloji Elkitabı* adlı kitaplarımı yazarken din ve toplum ilişkileri üzerinde ister istemez daha ayrıntılı bir şekilde durmak icap etti. Adından da anlaşılacağı gibi, elimizdeki bu kitap, daha çok bir giriş mahiyetinde olup din sosyolojisinin ana meselelerini hiçbir felsefî akıma dayandırmadan ortaya koymak amacını taşıyor. Bu sebeple daha çok biçime hitap eden bir izlenim uyandırırsa da, bunu öyle kabul etmemek gerekir. Giriş bölümünü takip eden bölümlerde konu ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Teknik sebeplerle gelişme bölümünde verilmeyen dipnotlardan dolayı ortaya çıkan boşluk, kitabın ekinde yer alan makale, açıklama ve dipnotlarla giderilmiştir. Bu açıklamalar vesilesiyle verilen bibliyografya okuyucuya ışık tutacak niteliktedir.

1930 SONBAHAR JOACHIM WACH

G İ R İ Ş

Din sosyolojisi araştırmasının birçok sebepleri vardır. Böyle bir araştırma herşeyden evvel genel dinbiliminin bir gereğidir. Dinbilimi alanında bugüne kadar yapılan sistemli araştırmalarda, dinin mitoloji, doktrin, dogma, teoloji vs. den oluşan teorik yönü ile uygulama yönünü teşkil eden kült üzerinde durulduğu halde dinî hayatın üçüncü yönünü meydana getiren *sosyal* yapı üzerinde yeteri kadar durulmamış, hatta bu alanda-özellikle Almanya'da- bir gerileme olmuştur. Bunların yanısıra son zamanlarda gerek Protestan, gerekse Katolik teolojilerde din sosyolojisi meselelerine duyulan ilginin giderek arttığı da bir gerçektir. Ayrıca ilkel toplulukların kültürleriyle uğraşan etnoloji alanında olsun, şarkiyat alanında olsun din ve topluluğu ilgilendiren durum ve fenomenlerin araştırılmasına verilen önemin giderek artması sonucunda çeşitli alanlarda yoğunlaşan ve aralarında şimdilik hiçbir bağ bulunmayan sosyoloji araştırmalarını bir takım çizgilerle birbirinden ayırmak gerekiyor. Yalnız *dinbilimi* değil, genel toplum bilimi dediğimiz *sosyoloji* de bu araştırmalardan tabiî olarak yararlanacaktır. Romen ve Anglosakson ülkelerinin aksine bizde (Almanya'da) din sosyolojisi henüz çocuk yaştadır. Metodoloji konusunda önplanda sürdürülen tartışmalar bir tarafa bırakılırsa, dinî fenomenler dünyası sosyolojik araştırmalar için adetâ davetiye çıkarmaktadır. Ancak bu, yeni bir olay olmayıp, toplum bilimi alanından ve ona yakın olan hukuk ve teoloji gibi disiplinlerden pek çok araştırmacının kabul ettiği bir gerçektir. Meselâ, Max Weber, Ernst Troeltsch, Werner Sombart, Rudolf Sohm, Max Scheler gibi ünlü Alman araştırmacılarının çalışmaları incelendiğinde, din sosyolojisinin toplumbilime olumlu katkılarda bulunabileceği düşüncesinin savunulduğu görülür. Geçen yüzyıl boyunca din ve *toplum* ilişkilerinin giderek önplana çıkması ve birçokları tarafından ilgiyle izlenmesi bir tesadüf eseri olamaz. Bu yönde gerçekleştirilen araştırmaların bir tarihçesi yazılmış olmamakla beraber Max Weber'in konuyla ilgili olarak ortaya koyduğu eserin bu alanda bir aşama teşkil ettiği herkesçe bilinmektedir. İlk defa bu eserle sistematik din sosyolo-

jisinin sınırları çizilmiş ve üzerinde her zaman çalışılabilecek bir konu ortaya atılmıştır. Max Weber de tıpkı diğer araştırmacılar gibi içinde bulunduğu durum ve şartların gerektirdiği şekilde meseleye bakmış ve bazı hususları açıklığa kavuşturma görevini kendisinden sonrakilere bırakmak zorunda kalmıştır. Eserinde telâfi edilmeye muhtaç noktalara bu kitabımızın çeşitli yerlerinde temas edilmiştir.

Max Weber'in biraz önce sözkonusu ettiğimiz eserinin devamı niteliğinde olup din sosyolojisini sistematik bir şekilde ele alan bir başka araştırması hemen hemen yok gibidir. Onu örnek alarak yapılan ve bir kısmının çok değerli olduğu tarihî incelemelerde ağırlık noktasını daha çok *din* ve *ekonomi* ilişkisi teşkil ediyor. Bu arada *din* ve *toplum* arasındaki etkileşime ilişkin birtakım analizler yapılmışsa da fazla başarılı olunmamıştır.Kuşkusuz, din sosyolojisi araştırmalarında karşılaşılan pek çok güçlük vardır. Bunların tam olarak bilincindeyim. Dinî ve toplumsal fenomenlerin incelenmesine yardım edecek malzemenin çokluğu, kapsamının genişliği, niteliği ve nihayet dinin asla göz ardı edilmeyen kendi niteliği gibi faktörler din sosyoloğunu hiç de kolay olmayan bir görevle karşı karşıya bırakmaktadır. Bütün bunlara rağmen bu kitapta, din sosyolojisinin nasıl olması gerektiğinden ziyade neyi yahut neleri kapsaması gerektiği konusu üzerinde durulmuştur. Bunun için yukarıda kısaca temas edilen sebeplerden dolayı sosyoloji ile ilgili genel metodolojik meselelere fazla yer verilmemiştir. Din felsefesi, din politikası ve sosyolojik önemlerine rağmen tarihî, felsefî ve kültürel perspektifler de aynı şekilde bu kitabın kapsamı dışında tutulmuşlardır.

Yeri gelmişken bir iki noktaya daha temas etmek istiyorum: Din sosyolojisi, bu alanda gerçekleştirilen pek çok araştırmada gözlenen bir hatadan dolayı birçok meseleye kuşku ile bakmaya ve onlara tepki göstermeye bir süre daha devam edecektir. Eskiden sosyolog kendi bakış açısını tespit ederken son derece öznel davranıyor ve sonuçta kendine özgü olanı en uygun bakış açısı olarak kabul edebiliyordu. Bu tutum, manevi yaşayışla ilgili meseleler açısından yabana atılacak gibi değildir. Dinin sosyolojik olarak da incelenebileceğini ve incelenmesi gerektiğini savunurken, bunun, din denen o büyük fenomene çevrilen en önemli, en anlamlı ve tamamen kesin bir bakış açısı olduğunu asla iddia etmiyoruz. Din sosyolojisi, dinbiliminin bir alt bölümü olup, dinbiliminin kendisi gibi, dinin kendi özelliklerinden yola çıkan, "normatif" ve teolojik çalışmalarla tamamlanmaya muhtaç bir disiplindir. Yoksa psikolojiye göre yönlendirilen bir sosyoloji değil! Böyle bir eğilim

dinin araştırılmasında mutlaka hatalara yol açar. Dinî meseleleri tek bir prensipten hareketle açıklamak ve anlamak gerekir; aksi takdirde ortaya çıkacak hatalar çılgınlığa kadar götürebilir. Dinin anlamını ve ehemmiyetini dinin özünde mevcut olan eğilimlere uygun olarak hissetmek ve kavramak durumunda olmayanların, başka bir deyişle, bunun için gerekli organdan yoksun olanların dinî meselelerle uğraşmamaları tavsiyeye şayandır. Çünkü böyleleri dinin şartlarını ve etkilerini lâyıkıyle takdir edemezler. Din araştırmasının bu gerçeği benimsemesi şarttır. Bunu benimsemek, bazılarının iddia ettia ettiği gibi, sadece ilâhiyatçılara özgü bir yaklaşım değildir; sosyolojik araştırma konusu yapılan dinin türü ne olursa olsun, bu prensibe uyulduğu takdirde, kuşkuya sebep olcak hiçbir faktör kalmayacaktır. Din Sosyolojisi, dini savunma (Apologie) görevini üstlenebilir, fakat bu da bilimsel çalışmanın sınırlarını zorlar. Bu konuya-dinbiliminin teorik esaslarına ilişkin açıklamalarımda yer verdiğimden-burada fazla bir açıklık getirmeyeceğim.

Bir husus daha. Bütün karşılaştırmalı incelemeler gibi, din sosyolojisi alanında yapılan araştırmaya da -caiz olmayan bir takım bileşimleri içerdikleri, bireysel faktörün yeterince dikkate alınmadığı, fenomenlerin özüne inilmediği gibi gerekçelerle-kuşkuyla bakılabilir. Bunun bir tehlike teşkil ettiği muhakkaktır. Ancak hemen şunu da belirtmeliyiz ki, karşılaştırma sadece içerikten yoksun soyutlamalarla sonuçlanmaz, aynı zamanda, çeşitli vesilelelerle ifade edildiği gibi, daha iyi kavramaya, farkları tanımaya, benzerlikleri açıklamaya ve paralellikleri tespit etmeye de hizmet eder. Din araştırması için bireysel farkların fazla bir önemi yoktur; onun asıl önem verdiği şey, dinlerin yapılarındaki benzerlik ve denkliklere ilişkin bilgidir ki, bu da ancak karşılaştırma yolu ile edinilebilir. Burada vurgulamak istediğim husus şudur: Gelecekte dinbilimi, karşılaştırmalı dogma tarihi ve öğretisi oluverecektir. Öyle olduğu zaman da karşılaştırmalı din tarihi ve sosyolojisi dinbilimiyle birleşecektir.

Din ve toplum. -Bu iki fenominin birbirine karşı tamamen ilgisiz olmadıkları ve aralarında bir ilişkinin mevcut olduğu herkesçe bilinmektedir. Bunun için tarihe bir göz atmak yeter. İki önemli güç olan din ve toplum arasındaki ilişkilerin niteliği ve kapsamı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunun sebepleri ise son derece basit; aynı şekilde dinin mahiyeti hakkında da farklı görüşlerde olunabilir, tecrübeler de zaten bunu gösteriyor. Bilindiği gibi, toplumun mahiyetine dair mevcut görüşler arasında da önemli farklar vardır. Bunun

için din ve toplum ilişkilerini normatif açıdan ele almak ve tanımlamak gerektiği hususu şaşırtmamalıdır. Tarihî dinlerin gerek teoride, gerekse uygulamada "topluluğa" yaklaşımları çok farklı olmaktadır. Bunlardan birine mensup olan bir insan, bu ilişkiyi kendi akidesine uygun olarak tanzim eder ve yaşar. Farklı felsefî temellere dayandırılan dünya görüşleri arasında da aynı şekilde uzlaşmadan sözetmek mümkün olmamaktadır, çünkü her görüş din ve toplum ilişkisini farklı biçimde algılar. Böyle olunca din ve toplum denen fenomenlerin oluşumlarını *tarihî* ve *tasvirî* olarak araştırmak daha elzem ve daha önemli olmaktadır. Bu yapılırken, hiç bir seçim yapmaksızın, bütün dinî kurumlar araştırmaya dahil edildikleri takdirde, din sosyolojisinin görev anlayışına uygun davranılmış olur. Din ve topluluk ilişkisini belli bir zaman kesitinde ele almak ne kadar tek yönlü ise, onu Hıristiyan Batı'daki biçimiyle ele almak da aynı şekilde tek yönlü olacaktır. Bu ilişkinin şurada veya burada eskiden ve şimdi nasıl olduğu gerçekten bilinmek isteniyorsa, o takdirde topluluğun belli bir zaman ve mekândaki dindarlığının amacını ve özünü kavramak için hiç bir gayret göstermeye gerek kalmayacaktır.

Tarihî ve tasviri çalışma yöntemiyle ilerleme kaydetmek için, bu yöntemin incelenecek fenomenlerin belli bir düzen içinde ele alınmalarını sağlayan temel kavram ve kategorilerle çalışması gerekir. Din sosyolojisi tümden gelim yöntemiyle veya "apriorik" olarak kazanılan kavramlarla ampirik malzemeden elde edilenler arasında bir kopukluğun oluşmamasına ve her ikisinin birbirine karışarak bir bütün oluşturmasına özellikle dikkat eder. Zengin malzemeye rağmen kavramsızlığı ve kavram zenginliğine rağmen de içeriksizliğe meydan verilmemelidir. Din sosyolojisi araştırması, biraraya topladığı tarihî farklılıkları ve sınıflamayı mümkün kılan kategorileri birlikte işlemek suretiyle bir sonuca ulaşır. Onun görevi, yukarıda değindiğimiz normları ortaya koymak ve onları savunmak değildir; bu, ahlak ilmi, sistematik teoloji ve felsefe gibi disiplinlerin görev alanına girer.

Burada din sosyolojisi ile ona yakın diğer disiplinler arasındaki ilişkilere kısaca temas etmekte yarar vardır. Din sosyolojisi, genel dinbiliminin son derece bağımsız bir dalını teşkil ediyor. Onu Hıristiyanlık din sosyolojisi ve Hıristiyanlık dışında kalan diğer dinler sosyolojisi şeklinde bir sınıflandırmaya tâbi tutmak konunun yalnız teknik yönüyle ilgili olup, başka her hangi bir prensibe dayanmaz. Bu noktada yöntem farklılığı da söz konusu olamaz. "Hıristiyanlık (Protestan, Katolik vs.) Din Sosyolojisi" diye bir şey olamaz. Ancak bu,

münferit bir meselenin Katolik, Ortodoks vb. içtihatlrdan birine göre kesinlikle ele alınamayacağı anlamına gelmemelidir. Tam aksine, böyle bir yaklaşım bütünleyicidir ve ele alınan meselenin özelliğine ve benimsenmiş olan görüş açısına göre değişir. Kaldı ki, dinî birliğin ileri sürdüğü görüşleri incelemek her zaman sosyolojinin ilgi alanıyla sınırlı kalmaz, onu aşar ve farklı normatif bir alanın kapsamına girer. Buraya kadarki açıklamalarımızdan anlaşılacağı gibi, din sosyolojisi polemiklere sebep olabilecek bir görevi asla üstlenemez. Sosyoloji tarihi ve münferit sosyolojik görüşler bu son derece yaygın kuşkunun haklılığını kanıtlayan başlıca örneklerdir. Ama diğer tarafta din sosyolojisi meselelerini daha nesnel ve anlaşılır bir yaklaşımla ele alma eğilimi günümüzde giderek kuvvetlenmektedir. Natüralizme önplanda yer veren en son sosyolojik görüşlerden biri daha sonra söz konusu edilecektir. "Sosyolojizm" tehlikesinin bilincinde olarak, din sosyolojisi konularının "sosyolojizme" bulaştırılmamasını temenni ediyoruz. Genel dinbiliminin bir dalı olarak din sosyolojisi, en çok din tarihiyle ve bu arada Hıristiyanlık akidesi söz konusu edildiği sürece de kilise tarihiyle yakından ilişkilidir. Bu ilişki, genel sosyolojinin kültür tarihiyle olan ilişkisine benzetilebilir. Din tarihi malzeme bakımından din sosyolojisine yardım ederken, din sosyolojisi de genel dinî hayatın toplumsal yönü gibi belli bir kesitini alarak onu diğer fenomenlerle birleştirip tarihî yöntem kategorileri içinde araştırmak suretiyle din tarihini bir çok noktadan aydınlatır ve anlaşılmasına katkıda bulunur. Bu ise, kaynağını din tarihinden alan "sistematik dinbilimini (Van der Leeuw'ün deyimiyle 'fenomenoloji'yi) teşvik eder. Din sosyolojisi bu özelliğiyle tıpkı hukuk sosyolojisi, devlet sosyolojisi ve sanat sosyolojisi gibi genel sosyolojinin bir dalı olarak karşımıza çıkıyor. Bu yakın ilişki ilk önce uygulamada kendini gösteriyor; genel toplumbilimin kavramlarından yola çıkan din sosyolojisi, daha sonra iki faktörden biri olan toplum öğretisinin (Gesellschaftslehre) etki alanına giriyor. Ama din sosyolojisi, daha sonra ayrıntılı bir şekilde izah edileceği gibi, tamamiyle "uygulama" değildir. Onun konu alanına giren meseleler, dine özgü meselelerdir. Bu husus ise çok defa görmezlikten gelinmiştir. Sadece hukukî bir fenomen olarak değil, din ile belli ilişkileri olan ve sosyolojik önem taşıyan bir fenomen olarak görülebildiği ölçüde devlet doktrini ile de ilişkilidir din sosyolojisi. Bu bakımdan devlet, din sosyolojisinin konusu yapılabilir. Bunun da sebebi, en gelişmiş sosyal düzen biçimi olarak devlet ile din arasındaki ilişkilerin tarihî ve sosyolojik açıdan özel bir önem taşımalarıdır. Ancak bu ilişkiler tamamiyle din sosyolojisini ilgilendirmezler, başka disiplinlerin de konu alanlarına girerler. Devlet doktrini hukuk ile ilgilidir. Hukuk bilimi

ile din sosyolojisi arasındaki ilişkiler son derce geneldir. Kilise hukukunun bir dalı olarak din hukuku, birçok noktada hukuk bilimi ile sınırdaştır. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, din hukuku, dinî prensiplere göre kurallar geliştiren kilise hukuku gibi bir norm bilimi değildir; o, hukukun dinin tesiri altında kazandığı biçimlere ilişkin bilgiden başka bir şey değildir. "Kutsal hukuk düzeni" ise anılan yakınlığı belgeleyen ve birçok kültür için önem taşıyan bir konudur. Bundan başka din ve hukuk arasında bir etkileşimden de söz etmek mümkündür. Şöyle ki: Dinin hukuk üzerindeki etkisi and içme, ilâhî tecelli vb. şekillerde kendini gösterirken, hukukun din üzerindeki etkisi de dinî birliğin örgütlenmesinde ve başkalarıyla ilişkilerinin tanziminde ağırlığını hissettiriyor. Hukuk düşüncesi ve kavramlarının dinî hayata girmesi (nomizm) de ayrı bir konu. Kültürel gelişimin ilkel aşamalarında hukuk, din ve topluluk arasında gözlenen içten ilişkiler, din sosyolojisi ile etnoloji arasında bir akrabalığın varlığını ortaya koymaktadır. Etnoloji, din sosyolojisine yalnız malzeme sunmakla yetinmez, aynı zamanda sunduğu dev malmenin hakkında gelmesi için ona kategori konusunda da yardım eder. Bu sebeple ikisini kesin bir çizgi ile birbirinden ayırmak güç olmaktadır. İlkel toplumların hayatlarında görülen fenomenlerin çokluğu, bu disiplinler arasında bir işbölümünü adetâ zorunlu kılmaktadır. Fakat buna rağmen bu iki disiplin arasında bir işbölümünden söz etmek pek yakışık almamaktadır. Belirtmek gerekir ki, bir çok etnolog, halkbilimi, dinbilimi ve toplum bilimi arasında bir etkileşimin varlığını kabul etmiştir.

Son olarak din sosyolojisine yakın ve ona çok şey borçlu olduğu halde, gene de onun için bir tehlike teşkil eden bir disiplinden daha söz edeceğiz. Bu disiplin ekonomi bilimidir. Bu bilim dalı bir kere tarihî gelişimi bakımından ilginçtir. Kamu ekonomisi alanında yapılan araştırmalar, din ve toplum arasındaki etkileşimin varlığını ekonomi ve toplum arasında da kanıtlamışlardır. Burada şu noktayı önemle belirtmek gerekir ki, din ve ekonomi arasındaki ilişkilerin araştırılması -birçok görüşün aksine- din sosyolojisinin görevi değildir. Aynı şey, din-sanat, din-hukuk ilişkilerinin araştırılması için de geçerlidir. Buradaki yöntem son derece açık olup ekonominin toplum düzeni üzerindeki etkisini, başka bir deyişle toplum düzeninin biçimlenmesinde ekonomik faktörü dışlamamaktadır.

I - ESASLAR

Din-toplum ilişkisi genel olarak karşılıklı etki esasına dayanır. Her din başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altındadır. Kültürel gelişimin ileri aşamalarında dahi dinin kurucusu ve ilk taraftarları sosyolojik kökenlerine uygun olarak determinizm prensibine bağlılıklarını sürdürürler. Toplum hayatının henüz farklılaşmadığı ilkel şartlarda mitler ve ritler bâriz bir şekilde toplum yapısının damgasını taşırlar. Burada ayrıca dinin sosyolojik biçimlenme üzerindeki etkisine de tanık olunur ki, bu da meselenin yabana atılmayacak diğer bir yönünü teşkil ediyor. Teoride toplum hayatını düzenleyici normlar koyan din, uygulamada ise ötedenberi varolan toplumun içine nüfuz etmek suretiyle onu bir dereceye kadar yeniden düzenler. Böylece -ilkel dinler dahil- Hıristiyanlık, İslâmiyet, Budizm ve Parsizm'de olduğu gibi her din şartlara göre son derece kapsamlı bir şekilde sistemleştirilebilecek ahlâkî değerleri de birlikte getiriyor. Fakat aralarındaki ilişkiye rağmen, toplum şartlarına uygun olarak biçimlenen sosyal ahlâk gerçeğinden daha farklıdır bu olgu.

Din-toplum ilişkilerini daha yakından tanıyabilmek için bu iki gücün niteliklerine ve yapılarına ilişkin köklü bilgiye sahip olmak şarttır. Din sosyolojisi, ele aldığı sosyolojik ilişkilerden her birinin nitelik, içerik ve amaç bakımından belli bir ölçüde etkili olabileceğini dikkate almak zorundadır. Düşüncenin uygulama alanına geçişi kanunu dinin toplumsal ve tarihî biçimlenişini de kapsar. Dinî yaşantının ve tecrübenin teorik ve pratik biçimlerini meydana getiren mit, doktrin ve kült biçimin izâfi değerine etki etmeyen birer daralma ve sınırlama şeklinde görülseler bile, "*dinin toplumsalaşması*", tarihî gerçeklik içinde de görüleceği gibi, bazı bakımlardan zorlama sonucu bir uzlaşma, bir yetkinsizlik ifade ediyor. Dinî birliğin fiilen varlığı meselesi, çaprazlaşan kültürel şartlarda ortaya çıkar. Bu gelişmeye paralel olarak iki husus dikkati çekiyor. Birincisi, kültürel gelişme ile orantılı olarak bireyin giderek toplum hayatından ve sosyolojik birimlerden soyutlanması

olayıdır ki, bu bizzat ilkel toplumlarda görülmekle beraber (VIERKANDT, P.W. SCHMIDT, BECK) daha çarpıcı bir şekilde Doğu'da karşımıza çıkmaktadır. Aslında Batı'da da durum bundan farklı değildir; hatta denebilir ki, son Antik devrin tesirindeki Batı bunun en somut örneğini teşkil ediyor. İlk önce Jacob BURCKHARDT, DILTHEY, LAMPRECHT ve Max WEBER tarafından somut bir tarzda tasvir edilen bu sürecin aşamalarını burada gözden geçirmek mümkün değildir. Burada karakteristik olan başlıca husus, bu sürecin en etkili olduğu dönemde, yani Antik dünyanın çözülmesinde dinin üstlendiği roldür. İkincisi ise belli tabiî ve dinî birliklerde belli tarihî şartlarda baş gösteren farklılaşmadır. Bir taraftan tarihî, şartların, diğer taraftan kendi yaradılış özelliklerinin bir gereği olarak başkalarıyla yaşamak zorunda olan bireyin yalnızlığına sebep olan bir din türüne ilk defa burada rastlıyoruz. Bu din Hıristiyanlıktır. Ve bu noktada Budizm dışında ondan daha katı bir din yoktur. Bu gerçek reformasyon döneminde de önemle vurgulanmıştır. LUTHER ve CALVIN, tek başına insan ile her şeye kâdir olan Tanrı arasına hiçbir kimsenin veya kuvvetin giremeyeceğini savunmuşlardır. PASCAL'dan SÖREN KIERKEGAARD'a kadar geçen zaman dilimi içinde meseleye baktığımızda bu düşüncenin "dinî bireyselciliğin" gelişmesinde önemli ve kesin bir kategori teşkil ettiğini görürüz. Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız mesele, ancak bu gelişmeyi gerektiren şartlarda bugün kendisine atfedilen önemi kazanabilir.

Bir arada yaşamak, başka bir deyişle *sosyal ortamda* yaşamak, ilkel insan için bir mesele teşkil etmez. Aynı şey iletişim için de geçerlidir. Kültürel yapı bakımından hiçbir fark göstermeyen dinî yaşantıda da bu böyledir. İlkel insanların dinî törenleri bu konuda bize bir fikir vermektedir. Ancak bu türlü törenlerde bile birbirine bağlılıkları sınırlıdır. Bunun da sebebi, topluluğu oluşturan bireylerin davranışlarının aile, kabile vb. faktörlerce belirlenmiş olmasıdır. Bütünün parçaya yahut parçanın bütüne oranı tamamen başka ahlâk normlarına göre olmaktadır. İlkel ve dinî ilişkiler birbirlyle kaynaşmış vaziyettedir. İşte böyle bir birlik ancak siyasî ve dinî hareketlerle çözülebilir. İki kabile arasında meydana gelen çatışmadan galip çıkan taraf, diğer tarafın din birliğine son verebiliyor, hatta mağlup taraf galip tarafın dinini kabule zorlanabiliyor. Böyle bir olaydan sonra galip tarafın dini çok defa kendi içinde değişime uğrar. Ama bütün bunlar dinî birliği bir bunalım içine sokmak için yeterli sebepler değildir. Bunalım, serbest dinî tebliğ ile baş gösterir. Ve yeni inanç, yeni bir dünya yaratır. Serbest dinî teğliğ iki şeye kuşku ile bakar: "Tabiî" olana ve "tarihten" gelene. İkisi de

sonuçta ya takdis ya da reddedilir. Aşağıda bu konuya ayrıca temas edilecektir. Birlik de, tabiî olsun veya olmasın, bunalımdan etkilenir. Her büyük fikir gibi dinî tebliğ de sosyolojik açıdan iki türlü etki yapar: Olumlu ve olumsuz. Bunu şöyle açıklamak mümkün: Dinî tebliğ, ötedenberi mevcut olanları ya onaylar ya da reddeder. Bu aşamada bir din birliğinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Çünkü yeni inanç temellendirilmeye ve meşruiyetini kanıtlamaya muhtaçtır. Dinî tebliğin hitap ettiği topluluk, ulusal olabileceği gibi evrensel de olabilir. Zamanla bu dâvetin kapsamı genişler ve değişikliğe uğrar. Yahudilik bunun için ilginç bir örnek teşkil ediyor. İlkel insan birliğinin ilk şeklinin zamanımıza intikal etmediğini yukarıda belirtmiştik. (Burada "ilkel" sözcüğü, sözlük anlamıyla anlaşılmamalıdır. Polinez, Afrika ve Orta Amerika kültürleri gibi tarihî bakımından övgüye lâyık kültürlerin birbirinden ne kadar farklı olduklarını biliyoruz). Dinî tebliğ her ne kadar evrensel eğilimli ise de, başlangıçta belli bir insan topluluğuna hitap eder. Hitap ettiği bu insanlar arasında tabiî bir bağ bulunmadığına göre, dinî birliğin meydana gelmesi nasıl mümkün oluyor?

Tebliğ etmek ve tebliğe uymak ihtiyacı küçümsenecek türden bir ihtiyaç değildir; bu, aynı zamanda farklılaşan hayat şartlarından da teşvik görür. Bir önceki dönemle karşılaştırıldığında, burada kullanılan sözcüklerin ve baş vurulan ifâde tarzının daha çok inceldiği görülür. Tabiî ki birtakım güçlükler de söz konusudur ve bunlar, tek Tanrı'ya iman konusunda monoteist dinlerin hiçbir istisna tanımayan tutumlarında olduğu gibi, özellikle dinî yaşayış ve duyuşun motorunu teşkil eden Tanrı imajında kendilerini gösterirler. İnsanın Tanrı ile ilişkisi, icabında onun dünya ile olan ilişkisini gölgelemekte ve hatta kesmektedir. Bu durum topluluğun tamamını etkilemeye başladığı andan itibaren, topluluk değişir ve Tanrı'ya içten bağlı bir topluluğa dönüşür. Ortaya çıkan yeni toplulukta bireyler dolaylı olarak birbirine bağlanmış olurlar. Böyle bir yaşayış tarzı kuşkusuz değişen dünya şartlarına uygun olarak hayatı ve topluluğu biçimlendirirken bir taraftan da bireylerarası ilişkilere istikrar getirir. İşte ancak bu aşamada "Tanrı'ya insanlardan daha çok itaat etmek" gerektiği düşüncesi özel bir anlam kazanır ve uygulanma imkânına kavuşur. Bir başka güçlük de, dinî yaşayışın derinleştirilmesi ve inceltilmesi sonucunda dinî yaşayışın kendisinde beliren çeşitlilikten ve buna bağlı olarak toplukta iletişimin zorlaşmasından kaynaklanır. İletişimdeki bu güçlük, sembollerle anlatımın yerini soyut anlatıma bırakmasından ileri geliyor.

Burada bir başka açıdan gözlenen ve gelişmiş dinlere özgü olan toplumsallaşma eğilimi, soyutlanma ve dışa kapalı kümelerin oluşması gibi belli sosyolojik özellikleri olan belli faktörlerin tepkisiyle karşılaşılır.

Dinî birlik nasıl mümkün oluyor sorusuna gelince, bu soruya bir Müslüman, bir Hıristiyan ve bir Budist farklı cevaplar vereceklerdir. Aslında bu sorunun en doğru cevabını Hz. Muhammed'in, Hz. İsa'nın, Buda'nın, kısaca bunlardan her birinin açtığı yolda ve ortaya koyduğu ilkelerde aramak gerekir. Bu, teolojik olarak da mümkündür. Ancak sosyolojik bakımdan asıl önemli olan, din düşüncesindeki mâna üzerine bina edilen teorik ve pratik ilkelerdir. Bu ilkelerle yekvücut olan birlik, değişen şartlara paralel olarak her defasında dinî yaşayıştan kaynaklanan ve dayanışma duygusu diyebileceğimiz özel bir bağlılık duygusunu yeniden geliştirir. Ne var ki, bu duygu bütün bireylerde aynı ölçüde gelişmeyebilir. Bunun da sebebini dinî faktörün karakterinde yahut söz konusu dayanışma duygusunun sosyal sonuçlarında aramak gerekir. Bu şekilde sağlanan birlik ve beraberlik bilinci iki yönlü olabilir. Ve bu bilinçle oluşan birlikler her bakımdan dışa kapalıdırlar. "Biz" sözcüğünde ifâdesini bulan birlik için geçerli olanlar, Yahudi ve Müslüman birliklerde olduğu gibi, kendi istekleriyle birliğin dışında kalanlar için geçerli değildir. Hıristiyanlık ve Budizm sadece evrensel birlik düşüncesini değil, aynı zamanda -en azından ilke olarak-bir tek zihniyeti yerleştirme düşüncesini de ele almışlardır.

Arzu edildiği takdirde, dinî birliğin meydana gelmesine ilişkin sorumuza üç türlü cevap verilebilir: Tabiî birliklerin dinî birlikler olarak kabul edilebileceğine dair safdillikle verilecek olumlu cevap (ki buna daha sonra temas edilecektir), dinde takvayı vurgulayan az çok olumsuz cevap ve sınırlı cevap. Sınırlama, nicelik bakımından topluluğun kapsamıyla ilgili olabilir. Şöyle ki: Dinî anlamda topluluklaşmak bütün insanları kapsayamaz; böyle bir şey büyük yahut küçük gruplar içindir. "Aynı sırrı paylaşanlar", "seçkinler", "yetkinler" gibi gruplar dinî anlamda topluluklaşma için örnek gösterilebilirler. Yetkin bir birliğin ampirik olarak değil, yalnız ideal olarak gerçekleştirilebileceği düşüncesine daha sonra temas edeceğiz. Sınırlama, ayrıca topluluklaşmanın yoğunluğuyla da ilgilidir. Ancak bunun iç dünyanın en ücra köşelerine etki edebilecek bir güç olarak görülmemesi gerekir. *Yoğun* bir birliğin pratik olarak varlığı ancak son derece sınırlı birlikler içinde mümkündür. Dinî birlik böyle sınırlı bir şekilde yaşamaya devam ettiği sürece, fiilen mevcut olan birlik ile ideal birlik düşüncesi arasında bir çelişki

söz konusu olmayacaktır. Sınırlamanın geniş tutulduğu ve bağların inceldiği her yerde birliğin yoğunluk kazanması yönünde bir eğilim görülecektir. Böyle bir eğilim ise sonuç itibariyle birliğin katılım yolu ile büyümesini sağlar. Burada, yalnız başına olmamakla beraber, niceliğin de etkili olduğu görülür. Bundanbaşka topluma benimsetilmesi son derece güç olan başka bir dinî yaşayış tarzı daha vardır ki, bu da KIERKEGAARD'ın dediği gibi, ancak açık denizde 70 bin kulaç kadar bir mesafede Tanrı huzurunda tek başına kalındığı zaman söz konusudur. Bu şartlarda topluluklaşmanın mümkün olup olmaması meselesi fazla bir önem taşımaz. Ancak içinde yaşanan ampirik birliğe rağmen dünyevî sınırları ve yetkinsizlikleri aşabilen ve ancak sonsuzluk içinde gerçekleşmesine inanılan ("communio sanctorum") ideal birlik düşüncesi önemini hâlâ korumaya devam ediyor. Dışa kapalı birliklerin hepsi ampirik ve topluluklaşmış birlik ile ideal birlik düşüncesi arasında bir nevi ara unsurlardır. Bunlar prensip itibariyle yalnız tarihten gelen topluluklaşma sürecinin değil, aynı zaman niteliksiz topluluklaşmanın bütün türlerinin de karşısında olurlar. Bizi daha sonra meşgul edecek olan tiplerden birinin diğerlerine göre yorumlanması olayına en çok bu alanda rastlanır. Bu tiplerden biri, ister birinci dereceden olsun (dışa açık birlik), ister ikinci dereceden olsun (dışa kapalı topluluk) her türlü birliği teoride ve uygulamada reddeden "münferit" tipidir. Bu, din sosyolojisi açısından, bir nebze de olsa, önem taşır. Diğer bir tip de çeşitli kültür ve dinlerde karşılaşılan "münzevi" tipidir (SPANN, bu terimi Alman mistiğinden almıştır). Prensipte birlik düşüncesini benimseyen bu tip, birliğin ampirik biçimlenmesi karşısında bir dereceye kadar çekimser ve mesafeli bir tavır takınır.

Sağlıklı topluluklaşma sadece dinleri ilgilendiren bir olgu olmayıp diğer kurumlar tarafından da ilgiyle izlenmektedir .Dinî anlamda topluklaşma, salt gerçeklik açısından çeşitli *motif*lere dayanabilir. Ortak sıkıntılar, koruma ve korunma ihtiyacı gibi sebepler, olumsuz da olsa, bir arada yaşamayı teşvik eden başlıca faktörlerdir. Diğer tarafta dinî sorumlulukların yerine getirilmesinde edinilen tecrübeler arasında bir uzlaşmanın varlığı halinde ise, biraz önce olumsuz olarak nitelediğimiz faktörler bu defa *olumlu* birer etken olarak karşımıza çıkıvermektedir. "İlkel" toplulukların ibadetlerinde böyle ortak bir haz vardır ve aynı şey dinin ileri aşamalarında da söz konusudur.Topluluk hayatında olduğu gibi, dinî hayatta da *tecrübenin derinleştirilmesi* olayı vardır. Belli dindarlık tipleri diğerlerinden daha çok tebliğe ve topluluklaştırmaya eğilim gösterirler. Buna örnek olarak Avrupa kilise tarihinde Hıristiyan piyetizminin (zühdiye) mezhep, tarikat ve benzeri belli sosyal biçimleri teşvik et-

mesi gösterilebilir. Bunun yanında bazı dindarlık tiplerinin de kendilerine özgü yayılma şekilleri vardır.

Bütün bunları dikkate aldığımızda, dinî yaşayış, duyuş ve düşüncenin farklı tezahür biçimlerinin zamanımızda farklı sosyolojik önem kazandıklarına tanık oluyoruz. Önce teorik tezahürle başlayalım. Mit, doktrin, dogma ve teoloji, bunlardan her biri içinden çıktığı toplumun düzen yapısı hakkında az çok fikir verebiliyor. Buna karşılık topluluklaştırma güçleri bir hayli büyüktür. Gerçi bu güç sürekli akıp giden ve bağlayıcı özelliği olmayan mit için söz konusu değildir, ama o bile kendisine katılanların gözünde son derece önemli olmaktadır. Doktrin ("teoloji") genelde azçok dışa kapalı bir karakter taşır ve bu yüzden geniş çapta etki yapmaz. Diğer tarafta kutsal kitaplardan ve dinlerden kaynaklanan birleştirici gücü ve eğitici özelliği dikkate alındığında "*mukaddes bilgi*" nin tartışılmayan önemi kendiliğinden anlaşılmaktadır. SCHELER, dogmanın belli bid'atlara karşı ortaya atıldığına haklı olarak dikkati çekiyor ve onun içten birleştirici olmasına mukabil dıştan koruyucu olduğunu ifâde ediyor. Kurallar ve semboller dinî birlik içindir ve ona hitap ederler. Dinî birlik içteki bağlılığını ve dıştaki birliğini bu kural ve sembollere borçludur veya öyle bilmektedir. İşte Hıristiyanların "*Glaubensbekenntnis*"i[1], Müslümanların *kelimei-şahadeti* ve Budistlerin "*Tiratanam*"ı bu birliği ifâde etmek için doğmatik önemin yanında sosyolojik önem de taşırlar. Gelişmiş dinlerde olduğu gibi, Meksika, Mısır, Babil, Hindu ve İran dinleri gibi orta dereceli kütlür dinleri de fevkalâde gelişmiş bir teolojiye sahiptirler. Kilise ve din tarihinde, özellikle Hıristiyanlık, İslâmiyet ve Budizm gibi büyük dinlerin tariblerine göz atılacak olursa, gerek aynı, gerekse farklı devirlerde kendi içinde az çok istikrarlı topluluklar ve ekoller tarafından içtihat ve din felsefesine dair pek çok görüşün ortaya atıldığı ve tartışıldığı görülür. Ama bunlarla yetinmeyip daha ileri gittiğimizde, ritlerin, yani dinin pratik yönünün sosyolojik bakımdan hiç de küçümsenmeyecek derecede önem taşıdığını görürüz. İşte dinî birliğin esasını teşkil eden başlıca husus, dinin bu pratik yönüdür. En ilkel dinlerden en gelişmişlerine kadar hepsinde de birleştirici olan yegâne unsur, dinden dine değişen ritler, yani dinî merasim usul ve kaideleridir. Burada ibadet, din ve topluluk arasındaki etkileşimin iki yönünün birriyle kaynaşmış olarak varlığını sürdürdüğünü görüyoruz. Dua, kurban, dinî örf ve âdetler belli bir insan topluluğunun varlığını ortaya koydukları halde biçimlenmeleri hususunda o insan topluluğundan öyle kolay etkilenmezler. Dinî icraat birey kadar toplumu da kapsamına

1 Ç.n.: Hıristiyanların kelime-i şahadeti..

alır. Doğum, ölüm, evlilik ve savaş gibi hem bireyin, hem de toplumun hayatında önemli yeri olan dönüm noktalarında bütün dikkatleri üstünde toplar. Bu, iş, oyun ve günlük hayatımızın diğer alanlarında da aynen böyledir. Sosyolojik açıdan son derece önemli olan bir başka husus da, "kutsal" telâkki edildikleri için, münferit çevre ve fenomenlerin günlük hayattaki gelişmelerin dışında tutulmaları, yani tabulaştırılmalarıdır. Bu, ilkel toplumlardan başlayarak dindarlığın doruk noktasında bulunduğu toplumlara kadar her yerde böyledir. Hatta daha ileri giderek diyebiliriz ki, bu durum, münferit bir hayattan başlayarak ulûhiyete yönelmiş insanların veya insana tâbi canlıların (bitki ve hayvanların) bir arada yaşamalarına kadar, özel bir surette takdisi mümkün ve cismanî normlardan azçok uzak bir kanuna tâbi olarak zaman ve mekânın her kesitinde seyreden hayattan çeşitli nesnelere kadar her şey için geçerlidir. Çünkü kutsal şeyler, cismanî ilişkilerden uzak tutuldukları veya kaldıkları ölçüde etkili olurlar. Ne var ki karmaşık hayat şartlarında bu her zaman mümkün değildir ve bu yüzden de cismanî ve kutsal unsurlar, dolaylı da olsa, birbirini etkilemeye ve bu surette toplum hayatını hem olumlu, hem de olumsuz yönde değiştirmeye devam edeceklerdir. Bunun için dinî örf ve âdetlerin etkilerini araştırmak sadece kültürel açıdan değil, toplulukbilimi açısından da sonderece önemlidir.

Dinî kültürün her dalı, özellikle dua, topluluk hayatı açısından özel bir önem taşır. Duanın bütün biçim ve türlerini kapsayan, son derece zengin bir dinbilimi araştırması (HEILER) elimizde mevcuttur. Bu araştırmada toplu halde yapılan dua ile tek başına yapılan dua arasındaki farklara dikkat çekilmiştir. Kuşkusuz, kişiyi ulûhiyete yönelten duanın, onun başkalarıyla olan ilişkileri üzerinde de etkileri vardır. Kaldı ki, kişinin ulûhiyetle olan ilişkileri, dünyevî-sosyal ilişkilere (efendi-uşak, baba-evlat, dost-dost, seven-sevilen) benzetilebilir. Dua, bu ilişkilerin anlam kazandığı en uygun ortamdır. Topluluklaştırmanın derecelerine ve tarzlarına ilişkin yukarıda anlattıklarımız, kollektif duadaki birleştiriciliğin derece ve tarzları için de aynen geçerli olduğundan burada bir tekrar yapmanın gereğine inanmıyoruz. Duada olduğu gibi, kurbanda ve takdis merasimlerinde de birleştirici özelliğin yanında temsilî (repraesentativ) özellik varlığını kabul ettirmektedir. Grup içinde veya grup tarafından bir bütün olarak icra edilemeyen şeyler, grup için ve grup adına yapılır. Temsilen kesilen kurban, ermişlerin ve azizlerin fazladan ibadetleri ve nihayet bir din görevlisinin bütün etkinlikleri bunun için birer örnek teşkil etmektedir. Dinî grupların örgütlenmesi konusunda bu ko-

nuya tekrar temas edilecektir. Tabu ve takdise dair yukarıda belirtilen hususlarla ilgili olarak topluluğun birlik ve beraberliğini sağlamada ve bunun bireylerin bilincinde yer etmesini temin etmede *dinî* bayramların oynadığı rol büyüktür. Aynı şekilde, kelimenin geniş anlamıyla, kaynağını kültten alan sanat da birleştirici etki ve işleve sahiptir; bireylerde ortak anlayışın doğmasını teşvik eder. Ayrıca dans, müzik, kaynağını mitten alan edebiyat ve özellikle kült oyunlarının uzantısı olan piyes ve savaş oyunları gibi çeşitli sanat dallarını burada örnek olarak vermek mümkün. Dinî amaçlara hizmet için günün şartlarına uygun olarak kurulan birlikler de aynı şekilde sosyolojik dönem taşırlar. Belli kutsal yerleri korumak için kurulan dinî alaylar ile münferit ulûhiyetlerin ve azizlerin etrafında oluşan gruplar bunun güzel bir örneğini teşkil etmektedirler.

Gördüğümüz gibi, sosyalleştirilen din, her zaman *biçimlenmiş* dindir. Öyle ise din sosyolojisi, her defasında belli tarihî bir din düşüncesinin *ampirik* biçimlenişi gibi pek kolay olmayan bir görevle karşı karşıya bulunduğunun bilincinde olmalıdır. Onun için MAX WEBER'in yerinde tespitine uyarak diyoruz ki, din sosyolojisi için esas olan, *din* ve *dünya* problemidir. Çeşitli açılardan ele alınabilen bu problem, normatif olarak teoloji yahut felsefeyi, ampirik-tarihî olarak ise din tarihini ilgilendirir. *Topluluk* hareket ve biçim bakımından dünyevî özelliklere sahiptir. Bundan bütün ileri dinlerde kendini rahatlıkla hissettiren bir gerilim ortaya çıkabilir. Üzerinde sık sık durduğumuz umumi varlığın çeşitli yönlerini kapsayan birliğin ilk şeklinin çözülmesi, kültürün giderek farklılaşması ve dinin özünde mevcut olan gayenin giderek kendini daha şiddetli bir tarzda hissettirmesi sonucunda dinin topluma yaklaşımı da zorunlu olarak değişmiştir. Bu durum dinin bazı hallerde az çok farkedilir bir ölçüde "dünya"nın eleştiri ve olumsuz yargılarına maruz kalmasına neden oluyor. Ama diğer taraftan *kurtuluşu gerçekleştirme* süreci biçiminde düşünülerek bir dereceye kadar olumlu olarak da karşılanabilir. Homerik ve eski Hint dinleri gibi gelişmiş tabiat dinleri ile ilkel kültür dinleri de dünyayı az çok ilâhî bir varık olarak görüyorlar. Şöyle ki: Dünya bir eser, ilâhî vahiy ve ulûhiyetin görünen şekli olarak kabul edilir. En çok maniheizmde olmak üzere Budizm ve doğu Hıristiyanlığının bazı biçimlerinde karşımıza çıkan "zühdî" dindarlıkta ise dünya, Tanrı'nın nûrundan son derece uzaklaşmış bir parça, faniliğin ve mutsuzluğun hüküm sürdüğü bir belde olarak görülür. Dünyaya dair farklı değerlendirmelere bir dinin kendi içinde de rastlamak mümkündür. Fazla açık olmamakla beraber, meselenin bütünüyle dinin ilkel basamaklarını ilgilendirdiğini görmekteyiz.

"İlâhî - şeytanî", "ruhanî - cismanî", "pâk - pis", "iyi - kötü" gibi ilkel dinlerde dünyevî değerlerin ve fenomenlerin yorumlanmasında esas kabul edilen kavramlar, konuya bu açıdan bakmamızı gerektirmektedirler. Tarih boyunca iki güç arasında (ilâhî faktörün dünya tarihindeki yerine ilişkin Yahudi-Hıristiyan ve İslâmî görüş gibi) süregelen bir tartışmanın mantığında olduğu gibi, dindarlığın ileri aşamalarında bile icabında bütün tarihî ve felsefî terkip bu açıdan değerlendirilmektedir. Ama bu, "dünya"nın her zaman homojen bir bütün olarak görüldüğü anlamına gelmez. Dünyaya yaklaşım, genel olarak tabiatta varolan varlıkların ve dolayısıyla bir arada yaşamanın, insanın ve yaptıklarının, davranışlarının, savaşın, kültürün, ziraatin, ticaretin, mülkiyetin, hukukun, sanatın, kısaca bunlardan herbirinin nasıl telâkki edildiğine göre değişir. Burada şunu da belirtmeliyiz ki, biraz önce saydığımız fenomenler arasındaki ilişkinin araştırılması, bazılarının iddia ettiği gibi, din sosyolojisinin görev alanına girmez. Bir dinin özünde yatan espri, onun dünya ile belli bir ilişkisi içinde kendisini gösterir. İşte her bir fenomene ve ona olan ilişkiye dair anlayış da bu genel yorumun karakterine uymaktadır. Budizm gibi son derece zühdî bir dinde dünyaya yaklaşımın temel felsefesine uygun olarak devlet, cinsiyet, aile ve evlilik gibi tüm toplumsal kurumların ve bağların oldukça olumsuz değerlendirildiklerini görmekteyiz. Burada din sosyolojisi anlayışımızı ilgilendiren husus prensipler değil, uygulamada sık sık görülen uzlaşma ve intıbaklardır. Bu meseleye daha sonra tekrar döneceğiz. Bizim burada kesin olarak tespitetmek istediğimiz nokta şudur: Bir dinin tamamiyle kendine özgü anasorunu (Problematik), din ve topluluğun "daha büyük" din ve topluluk şeklindeki genellemeden değil, "topluluk" denen fenomenin kendine özgü karakterinden kaynaklanır. Bu nedenle din sosyolojisi, dini araştırırken topluluğun karakter ve yapısını da dikkate almak zorundadır, hatta bunu şart koşar. Ancak bu daha ziyade genel sosyolojinin görev alanına giriyor. İşte bu tespitten sonra din sosyolojisinin hangi konularla ilgilenmesi gerektiği hususu üzerinde durmak icap ediyor. Bu noktadan hareketle din sosyolojisinin görev alanı belirlenirken şu hususlar üzerinde duruluyor: Din nerede müdahele eder ve nerede etkili olur? Veya tersi: Din ile bir birlik teşkil eden yahut kaynağını ondan alan sosyal faktör, dinde hangi durumlarda harekete geçer? (Comte ve Durkheim'in insan toplumunu ve ulûhiyeti bir tutmalarından kaynaklanan teoloji = sosyoloji gibi gülünç derecede bir yanlış anlaşılmadan burada kaçınılmalıdır). İşte bu sorulara cevap aramak suretiyle din ve toplum arasındaki etkileşimi ortaya koymamız mümkün oluveriyor. Bu yönde beliren ilk önemli görüşe göre, din de sosyolojik önem taşıyan bir fenomendir. *Schleier-*

macher konuşmalarının birinde şöyle diyor: "Din tekerrür etmeyecekse, o taktirde sosyal olmak zorundadır. Bu, sadece insanın karakterinde değil, mükemmel bir tarzda dinin kendi karakterinde de vardır." Bunu iki türlü yorumlamak mümkündür: Olumlu ve olumsuz. Bir çokluk tarafından icra edilen dinî davranış ve biçimler için söz konusu edildiğinde olumludur. Belli dinî merasimler ve toplu halde yapılan ibadetler bunu doğrulamakta. Çünkü bunlar etkili olabilmek için çoğunluğun katılımını şart koşarlar. Ayrıca, din *birleştirici* gücü elinde tuttuğu ölçüde, yani sosyolojik olarak verimli olabildiği ölçüde, *Jakob Burckhardt*'ın *Bacon*' dan naklen ifade ettiği gibi "*praecipuum humanae societatis vinculum*" dır. Nihayet gizlilik ,dünyadan kaçış, zühdîlik gibi ekstrem durumlarda olduğu gibi, sosyal biçimleri değiştirebildiği, onlara müdahale edebildiği ve çözebildiği ölçüde de *olumsuz*dur. Dinî faktör ve düşüncenin toplumların ve grupların hayatları ve becerileri açısından ne denli bir önem taşıdığını anlamak için *din* ve *devlet* ilişkisini konu alan karşılaştırmalı-tarihî bir araştırma yapmak gerekir. ("entegrasyon" kavramını sosyolojik anlamda yorumlayan devlet doktrini, bunun için bkz. *Smend*). Dinin sosyolojik bağlar üzerindeki çözücü ve nötrleştirici etkisi böyle bir ilişki üzerinde fevkalâde incelenebilir. Önemli olay ve fenomenleri kendi görüş alanında yakalamaya çalışan din sosyoloğunun, din ve toplum ilişkisinin statik olmadığını hatırdan çıkarmaması gerekir. Büyük tarihî aksiyonlarda gözlenebilen dinî etki, bâriz bir örnektir. Demek oluyor ki, bu ilişki hep dinamiktir. Tarihî süreç içinde şekillenmiş iki güç ola din ve topluluğun mayasında aksiyon vardır. Öyle ki, bunların oluşumlarından (uzunluğuna kesit) ancak farazî yahut ihtirarî olarak enine bir kesit almak mümkündür. Buna bir de iki gücün ve fenomenin birbirine ilişkisinin dinamikliği eklenir. Dinî faktörün topluluk üzerindeki etkisine gelince, dinî etkinin münferit tezahür alanları konusunda değinildiği gibi, belirtilmesi gereken başlıca husus şudur: Toplumsal birimlerin oluşumundaki dinî mayadan sarfı nazar edilemez. Dinin birleştirici gücü toplumsal yapı üzerindeki etkisi açısından ele alınmalıdır. Dinin toplum yapısındaki işlevi, sosyal şekillenmeler ve teşekküller üzerindeki etkisi ve nihayet dinî güdü ile hareket eden bireylerin bunlardaki rolü gibi hususlar araştırıldığı takdirde topluluğun hangi noktalarda dinden etkilendiği ortaya çıkacaktır.

II. DİNİN TOPLULUĞA ETKİSİ

1. Din ve Doğal Birlikler

Din ve topluluk arasındaki etkileşim yakından ve sistematik bir şekilde incelenecek olursa, bunun birinci derecede dinin topluluk üzerindeki etkisi biçiminde varolduğu görülür. Toplumsal örgütlenme, biçim ve davranışların şekil ve karakteri bu etkiye mâruzdur. Bunun için din, kültürün ilkel basamaklarından başlayarak aile, oymak, kabile, boy ve ulus gibi *doğal* birliklerle hep yakın ilişki içinde bulunmuştur. Öyle ki, anılan birlikler gerek zihniyet, gerekse örgütlenme bakımından dinî etkiyi hiçbir zaman gizleyemezler. Kaynağını atalarından devraldıkları kültten alan Roma, Hint ve Çin *aile dindarlığı* ile Avusturalyalıların, Afrika zencilerinin ve Amerikan kızılderililerin klan, klik ve boy kültleri tıpkı ulusal dinler gibi dinin toplum üzerindeki etkisine dair tipik birer örnek teşkil ederler. İsrail, Mısır, Babil, İran, Japon ve Meksika dinleri gibi az çok klik ve boy kültlerinin birer sentezi ve kendilerini benimseyen gruplar üzerinde etkileri tarihî olarak kesin olan gelişmiş kültür dinlerinin hemen hepsi aynı durumdadır. Dinin insan topluluklarının zihniyetleri üzerindeki etkisi (muhtevaca önemi), aynı toplulukların örgütlenmeleri üzerindeki etkisinden (şeklî öneminden) daha büyük olsa gerek. Dünya bütünlüğünün eski Amerika'da, Doğu Asya'da ve Babil kültüründe karşılaştığımız merkezî ve dinî açıdan belirlenmiş evrensel konsepsiyonları dikkate alınacak olursa, burada bu tür bir ayırımı yapmaya hemen hemen gerek kalmayacaktır. *Cassirer*, düşünürlerin dikkatlerini, şaşırtıcı derecede benzer oldukları halde, farklı sistemlere (makrokozm, mikrokozm; dirimlik yaşam, kültürel yaşam) esas olan dünya görüşlerine çekmiştir. Sosyologların da buna dikkat etmeleri gerekir. *Rta* (Hindistan), *Asha* (İran), *Tao* (Çin) vb., bunların ahlâkî ve metafizik önemi haiz kavramları da burada aynı çerçeve içinde ele alınabilir. Doğa âleminde olsun, sosyal âlemde olsun her yaratığın belli haklar karşılığında belli yükümlülükler altına girmek suretiyle işgal ettiği bir yer vardır. Böylece onun varlığı ve davranışları bir çerçeveye oturtulmuştur. Din,

bu türlü konsepsiyonların yardımıyla, *Jakob Burckhardt*'ın zaman zaman sözünü ettiği güçlü ve "stereotipleştirici" yeteneği geliştirebilir. Bu, daha önce de söz konusu ettiğimiz ve din sosyolojisi açısından önemli bir fenomen teşkil eden ve kültür gelişiminin her aşamasında örnekleri ve benzerleri olan "tabulaştırma" olayında bilhassa görülmektedir. Tabu, toplumsal sınıflama ve bölümleme yahut bunları muhafaza etme (kişilerin, mekânların, eşyanın, etkinliklerin, mesleklerin vesairenin tabulaştırılması) bakımından son derecede büyük bir rol oynamıştır ve oynamaktadır. *R. Lehmann*'ın Polinezya'da son derece farklı olan ilişkiler üzerinde yaptığı karşılaştırmalı çalışma bizleri bu konuda yeterince aydınlatmaktadır. Geçtiğimiz yüzyıl başında Havai'li bir kral tarafından tabunun ânî olarak kaldırılması olayı, bu konsepsiyonun ne denli geniş kapsamlı bir etki alanına sahip olduğunu canlı bir şekilde gözler önüne sermiştir.

Hint topraklarında hurafe gruplarının ayakta kalmalarına yardım eden asıl faktör tabulaştırmadır. Ancak bu grupların oluşmasında başrolü hiç kuşkusuz etnik faktör oynamıştır. Bu, Hindistan'da dinin sosyal düzeni etkilemesinde önemli yeri olan "karman" düşüncesi ile "migrasyon" öğretisi gibi merkezî konsepsiyonlar için de geçerlidir.

Tekrar doğal birliklere dönüyoruz. Dinin doğal birlikler üzerindeki etkisi, daha çok şeklî olmak üzere, birinci derecede aile ocağına özgü kültlerde kendini gösterir. Burada aile reisi olan baba, aynı zamanda kült birliğinin de başıdır. Büyük ailenin, büyük birliğin başındaki reisin yahut kralın görevi ne ise onun görevi de odur. Yunanistan'da, Roma'da, Hindistan'da, Afrika'nın ve Polinezya'nın birçok kabilelerinde bu pederşahîliği görmekteyiz. Buralarda sadece aile hayatı değil, ata ve anaerkil kurallara göre tanzim edilen erkek-kadın ilişkisi bile büyük ölçüde dinî etkiye mâruzdur. Muhtelif tip ve biçimlerde evliliğin tasdik ve takdis edilmesinde ve bunlara ilişkin dinî merasimlerde dinî etkinin olumlu yönü üzerinde duracağız burada. (Gruplar arasında) eskiden yapılan dışarıdan evlenmelerde (Exogamie) bile dinî motifler etkili olmuştur. Eşcinsler arasındaki yakın arkadaşlık ilişkisi dahi belli koşullarda dinî merasimle takdis konusu olabilmiştir. Bir ailenin yahut kan akrabalığı esasına dayanan bir birliğin üyeleri sadece hayatta olanlardan meydana gelmez; buna, dünyanın her tarafında yaygın olduğu gibi, o kült birliğinin ölmüşleri de dahil edilir. Din sosyolojisi açısından her ikisi de önemlidir. Çünkü ataların üye olarak kabul edilmeleri ve kültün onlar adına icra edilmesiyle bir taraftan dinî birlik genişletilir, diğer taraftan da hayatta olanlar ile ölmüşler arasında majik ve dinî bir bağ kurulur. Bu husus, birçok gelenekte, özellikle de ilkel kavimlerin dinlerinde, hattâ

gelişmiş kültürlerin dindarlık anlayışlarında gözlenmektedir. Dinin kaynağının ve mahiyetinin "manizm" de aranması (SPENCER), atalarının kültüyle yaşayan birliğin din tarihi için ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu itibarla burada vurgulanması gereken bir başka husus da *totemizm*dir. Bu fenomen hem halkbilimi, hem de din tarihi için aynı derecede önem taşımaktadır. Okyanusya'da, Önhindistan'da (Dravida), Amerika'da, Afrika'da ve dünyanın diğer bazı yerlerinde kabilelerin ve grupların dinî etki altında totemlere göre sınıflandırılmasında yalnız şeklî prensiplerin değil, totem ile olan ilişkiden kaynaklanan birleştirici ve bağlayıcı gücün de etkisi vardır. Umumi hayatın toteme göre düzenlenmesi bunu gösterir. Burada ayrıntılarına inmek istemediğimiz akrabalık ilişkilerinin normlaştırılması bu açıdan ilginçtir. Totem klanın kültbirliği olarak tezahürü, bize mitolojinin ve ritlerin izafî biçimlenişinin yanısıra reisin büyücü olarak rolünü de göstermektedir. Totemin ata olarak ululanmasıyla aile kültünden totem grup kültüne doğrudan geçiş imkânı doğmaktadır. *Akranların* bir sınıf teşkil etmelerinde rol oynayan dinî takdis, bu özelliğine binaen burada doğrudan söz konusu edilebilir. Okyanusya'da, Avusturalya'da ve Afrika'da bunun birçok örneklerine rastlamak mümkündür. İlgili gruplardan birine geçmek için çaba sarfedenlerin ne gibi koşulları yerine getirmeleri gerektiği olumsuz da olsa bilinmektedir. Gruba kabul edilmenin bir işareti olarak takdis edilenlerin birer dişlerinin çekilmesi, sünnet edilmeleri, vücuda dövme yapılması şeklinde icra edilen *damgalama* olayı ilginçtir. Akranlar arasındaki dayanışma nisbeten daha sağlamdır. Akran birlikleri kendi içlerinde alt sınıflara, alt sınıflar da mahrem gruplara ayrılır.

Yerel birlik de dinî etki altındadır. Kabileler ve gruplar gibi, köyler, mıntıkalar, şehirler ve bölgeler gibi ortak kültü olan yerel birimler de bir merkez etrafında toplanırlar. Bu "kutsal merkezler" (örneğin, İfe, Delphi, Benares, Mekke, Roma vb.) icabında ulusların ve ülkelerin siyasi merkezleriyle rekabet eder hale geliverirler. Eski Mısır, Babil, Suriye, Fenike, Yunanistan ve Çin'deki durumu hatırlayalım. *Max Weber*, bu koşullarda dinî perspektiften ele aldığı tarihî gelişimin siyasî aksiyonla yakın ilişki içinde cereyan ettiğini eğitici bir tarzda ortaya koymuştur. Mısır, Babil ve Asur krallıklarının bağımsız ve kendilerine özgü kültü olan bölgelerden meydana gelmeleri ve buna paralel olarak bir "devlet dini" nin oluşması gibi hususlar bunu göstermektedir.

Doğal birlikler gibi, toplumun içinden çıkan ve onun farklılaşmasını teşvik eden dernek, kulüp ve meslekî kuruluşlar da dinin yoğun etkisi altında bulunurlar. Bunlar, ekonomik sebeplerle de kurulmuş olsalar,

yani varlıklarını dine borçlu olmasalar bile gene de çok defa dinin yönlendirici etkisine maruzdurlar. Polinezya, Melanezya, Batı Afrika ve Kuzey Amerika'da olduğu gibi, nisbeten gelişmiş ilkel kavimlerin oluşturdukları ve modern etnolojinin son derece ehemmiyet verdiği paktlar bunu göstermektedir. Diğer taraftan kültürün en ileri aşamalarında bile muhtelif köklere dayanan devletlerarası örgütlerin gelişip yayıldığını görmekteyiz. Bunlar dahi mevcut koşullarda dinin azçok etkisindedirler. Nasıl ki bizim Batı tarihinde, Ortaçağ'da görülen, Yunan ve Roma örneğine göre kurulan loncalardan dinî motiflerle kurulan modern hayır kurumlarına kadar birçok kuruluş varsa, aynı şekilde İslâm âleminde de dinî sebeplere dayanan bir "*kulüpçülük*" hareketi vardır. Burada söz konusu olan sadece dinî menşeli "*kutsal olmayan*" (profan) birlikler değildir; dinî motif, düşünce ve güçten kaynaklanan her türlü kutsal olmayan birlik din sosyoloğunun görev alanına girer. Bu türlü birliklerin etkisi nasıl olur? Dinin muhafazakâr ve birleştirici etkisi, doğal topluluklarla kaynaşmış olarak görüldüğü her yerde bilâistisna *olumlu*dur. Bu, dinî grubun bizzat kendi açısından değil, onunla az çok aynı olan *kutsal olmayan* birlik açısından da böyledir. Aile, soy, kabile ve ulusun oluşturduğu doğal birlik, ortak din sayesinde kesinlikle güçlenir. Ancak itiraf etmek gerekir ki, kutsal addedilen hak ve törelerin "stereotipleştirici karakteri" burada iki türlü etki yapabilir. Tabu gözü ile bakılan ekonomik ve teknolojik gelişmenin engellenmesi örnek olarak gösterilebilir.

Ne var ki, *kurulmuş* birlik ve teşekküllerde durum başkadır. Buralarda dinin kalıcı ve birleştirici gücü bâzı hallerde daha az etkili olmaktadır. Sunî karakteri haiz bütün kuruluşlar gibi, birlikler, dernekler ve kooperatifler de umumi hayat kanununa, başka bir deyişle günün değişen şartlarına tâbidirler. Bütün sosyal kuruluşlar bu değişim kanununa tâbidirler. Aksiyonlarıyla, ihtilalleriyle vesairesiyle bunu kanıtlamaktadır tarih. Bütün bu durumlarda din her zaman olumlu rol oynamamıştır. Ama kendisine özgü "stereotipleştirici" gücü sayesinde yozlaşmaya ve buna bağlı olarak yokolmaya terkedilen sosyal kuruluşları, şeklî dayanıklılığı sayesinde de olsa, ayakta tutabilmiştir. Gerek ilkel kavimler tarihi, gerekse Şark tarihi bunun örnekleriyle doludur. Manevi ilişkiler manzumesi olan dinin, kendisine yapı itibariyle azçok yabancı olabilen fenomenlerle -etkisinden ve preştijinden hiç bir şey kaybetmeksizin- birleşebilmesi doğaldır. Bu, temelde dine son derece yabancı olan "*şiddet*" fenomeni için de geçerlidir. Ancak burada da sınırlar vardır: Kutsalın istismar edilmesi karşılıksız kalamaz. Tarih bunu doğrulamaktadır. Şunu da belirtmeliyiz ki, en kutsal şeyler bile istismara karşı tamamiyle korunamamıştır.

Din sosyolojisi açısından önem taşıyan bir diğer husus da, dinin toplumsal örgütlenmenin en gelişmiş biçimi olan *devlet* üzerindeki etkisidir. Dinin uluslar üzerindeki birleştirici etkisinden daha önce söz etmiştik. Devlet ile halkın örtüşmediği, yani devletin çok uluslu olduğu durumlarda -ki bunun örnekleri tarihte çoktur- dine önemli görevler düşer. Böyle hallerde dinî etki, gerek tarihî, gerekse sosyolojik açıdan son derece büyük önem taşımaktadır. Burada araştırılmaya değer bir başka nokta da anılan etkinin dinî gayelere ne ölçüde hizmet ettiğinin tespit edilmesidir. Bunun için dünya dinlerinin (Hıristiyanlık, Budizm, Hinduizm, İslamiyet) içinde doğdukları, yayıldıkları ve güçlendikleri devletlerin hayatında oynadıkları rolü göz önünde bulundurmak lâzım. Bu konu üzerinde biraz daha duracağız.

Din, çok çeşitli biçimlerde *devleti* hukuk, fiiliyat, şekil ve muhteva bakımından etkiler ve yönlendirir. İlkel kavimlerde hükümdar ilahlara, ruhanî krallara, aziz liderlere tanık olmaktayız. Buralarda gelişmiş, kurumlaşmış devletten söz edilememekle beraber, dinin umumi hayat üzerindeki etkilerini şenliklerde, geleneklerde, topluluğun mevcut kurum ve kuruluşlarında gözlemek mümkündür. Önasya monarşileri; Japonya, Çin ve Mexika'daki hükümdarlıklar çeşitli derece ve dozda dinî takdise ve bunun devlet hayatındaki merkezî rolüne tanıklık etmektedirler. Peru'da, eski Mısır'da olduğu gibi, dinin devlet yapısı üzerindeki etkisi özellikle büyüktür. Bu, biçim için değil, devleti yönlendiren zihniyet için de geçerlidir. *Inka*, tıpkı *Firavun* gibi, ilâhî saygınlığa sahiptir. Yahudi devleti -özellikle sürgünden itibaren- teokratik karaktere bürünmüştür. İsrâil'de Tevrat, İslâm ülkelerinde ise şeriat kanunları hâkim idi ve hâlâ hâkimdir. Peygamberin halefi, müminlerin reisidir. Diğer tarafta Etrüsk mirasını devralan Roma devlet yapısına baktığımızda, dinin orada daha değişik bir tarzda etkili olduğunu görürüz. Burada devlet ilâhlarının kültü umumi hayata yön vermektedir; din ise, daha sonra görüleceği gibi, devletin amaçları ile hedefleri açısından olumlu telâkki edilemeyen gizli ve derin bir etki sayesinde çok defa kendisine hükmeden dünyevî gücü, yani sert idareyi âdeta karşılıksız bırakmama izlenimini uyandırmaktadır. Doğu tarihinin bir kısmı ile Batı tarihinin tümü Hıristiyanlığın girdiği ve hükmettiği devletlerde umumi hayatı içten ve dıştan ne denli etkilediğini ortaya koymaktadır. Onu benimsediği halde, ondan etkilenmeyen hiçbir devlet ve ulus yoktur. Hıristiyanlık kabile dinlerinden yahut ulusal dinlerden değil; devletle ilişkisi ne doğal, ne de problemsiz olmuştur. Tam aksine bu ilişki, kurtuluş dinlerine ve onların "dünya" ya yaklaşımlarına uygun olarak istikrarsız olmuştur. Budizm, Manikeizm, Önasya dinleri, Yahudilik

ve İslâmda bunlara benzer fenomenler dahil, buraya kadar adı geçen bütün dinlerde kendilerini benimseyen toplulukların taşıdıkları zihniyet farkı, kaynağını sosyal doktrinden alan (devlet nedir, amacı ve mahiyeti nedir?) *norm* ile *uygulama* (devlet ile somut tarihî devlet teşekküllerine yaklaşım) arasında bir ayırım yapmayı gerekli kılmaktadır. Meselâ, İslâm dini de anavatanının sınırlarını aşmış ve genişlemiştir. Onda da devlete ve devlet güçlerine olan münasebetin bir sınırı olmalıydı. Ben bu konuyu daha önce "*Idee und Wirklichkeit in der Religionsgeschichte (Din Tarihinde Düşünce ve Gerçeklik)* başlıklı yazımda izaha çalışmıştım, özellikle de İslâmiyet'in tarihî gerçekliğe yakınlığı konusuna ağırlık vermiştim. İslâmiyetin sünnî kesimini ilgilendiren bir problem söz konusudur: Din ve devlet. İslâmiyet, insanları dünya ile ilişkilerinden koparan diğer dinlerden farklıdır. Hıristiyanlığın kurucusunun ve ilk cemaatının devlete yaklaşımları hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ama gerçek olan şudur ki, çeşitli Hıristiyan mezhepler din-devlet ilişkisi konusunda ve buna bağlı olarak Hz. İsa'nın görüşlerinin yorumlanmasında, gerek teoride, gerekse uygulamada, tam bir uzlaşma içinde bulunmamaktadırlar. Hıristiyanlık ve Avrupa devletleri arasındaki ilişkilerin araştırma konusu yapılmasını takiben *Troeltsch*, abidevî bir eser ortaya koymuştur. Fazla bir itiraza ve tashihe maruz kalmayan bu eserde, Hıristiyanlık mezheplerinin (Doğu' dakiler hariç) programlı görüşleri üzerinde durulmuştur. Dinî ahlâk "prog ramı" bir tarafa bırakılırsa, devletin, temelde kendisine karşı azçok olumsuz tavır içinde de olsa, Doğu'da ve Batı'da, teoride olsun, uygulamada olsun dinden etkilendiği görülür. Hıristiyan âlemi dışında kalan din-devlet ilişkileri ile ilgili araştırmalar henüz başlangıç aşamasında bulunmaktadır. Ama ne olursa olsun şu hususu kesinlikle vurgulayabiliriz: Dinin devlet üzerindeki doğrudan etkisi, belli bir ölçüde dinin örgütlenmesine bağlıdır. Meselâ, kiliseler dinin yalnız devlet içinde etkili olmasını sağlamakla yetinmişler; hem rakip, hem de aynı haklara sahip muhatap olabilmişlerdir; hatta zaman zaman devletler karşısında muzaffer de olabilmişlerdir. Kilisenin devlete -şeklen de olsa- hakim olduğu yerde *teokrasi*den söz edeceğiz. Aynı devlet içinde birçok dinin mevcut olması hâlinde hükümranlık için bir rekabet kaçınılmazdır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, hükümran "devlet" dininin hakikatte her zaman en kuvvetli din olmasına gerek yoktur. Bir başka husus da şudur: Kilise ile devletin birbirinden ayrılması, kilise nüfuzunun azaltılması anlamına gelmez; tam aksine, böyle bir şey kilisenin içten kuvetlenmesine ve itici bir güç olmasına hizmet eder. Din-devlet ilişkisi üzerinde fazla duramayacağız. Konuyu noktalamadan aşağıdaki kısa açıklamalarla yetineceğiz:

Devlet, sadece (sosyolojinin doğmasına sebep olan) bir "topluluk" değildir; o, topluluğun bir nevi şekillenmesidir, bu özelliğiyle bir noktaya kadar sosyoloğu, ondan sonra da hukukçuyu ilgilendirir. *Devlet* başka disiplinlerin de konusudur. Bu nedenle açıklamalarımızı kısa kesmek durumundayız. Din sosyolojisinden hareketle evvelâ kilise hukukuna, kilise, din ve kültür tarihine; daha sonra da topluluğun din üzerindeki etkisinden söz ederken bu defa da meseleye ters bir istikâmetten bakacağız.

2. Topluluğun Salt Dinî Örgütleri

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, dinin topluluğun örgütlenmesi, şekil ve hareketleri, kısaca topluluk üzerindeki etkilerini iki noktada toplamak mümkündür: Birincisi doğal veya sonradan kurulmuş grupların belirlenmesinde; ikincisi ise birlik ve beraberliğin yeni ve dine bağlı olarak değişiklik arzeden örgütlerinin kurulmasında. İkinci nokta üzerinde biraz daha ayrıntılı bir şekilde durmak gerekir.

Burada başlıca önşart, mevcut doğal veya sonradan kurulmuş kurumların kaldırılması veya en azından bunların etkisiz hale getirilmesidir. Evlilik, aile, arkadaşlık, yurttaşlık; bütün bunlar artık yeterli olmamakta ve daha derinden kaynaklanan ve "tabiî" olanın sınırlarını aşan bir beraberliğe ihtiyaç duyulmaktadır. Yukarıda dinin sosyal alandaki yapıcı etkisinin yanısıra *tahripkâr* etkisinden de söz edilmişti. Belli sosyal çevrelere atfedilen önem, münferit gruplar ve fertler için de düşünülebilir. İlkel şartlarda akran gruplarının önem kazanması buna örnek gösterilebilir. Bu anlamda dinin etkisi çok daha açık ve köklü olarak kültürün ileri aşamalarında kendini gösterir; Antik dünyanın aynı sırrı paylaşan insanlarının oluşturdukları birliklerde olduğu gibi. Adını antik Grek şehri Eleusis'ten alan gizem (sır) öğretisindeki gelişme -ki bu aile kültünden gizli külte doğru olmaktadır- bu bakımdan son derece öğreticidir. Özellikle kurucusu olan dinlerde bu dikkat çekmektedir. Dinin aşkın (tranzendent) karakterine ilişkin daha önce yaptığımız açıklamaları burada hatırlamak yeterlidir. Dinin bu özelliği, kültürel gelişmenin ilerlemesi ve farklılaşmasıyla daha da bârizleşmektedir (Antik, Önasya, Hindistan, Doğu Asya, İslâm). İdrâk ve değerlendirme kabiliyetleri üzerinde daha önce durduğumuz "dünya", giderek daha fazla eleştiriye mâruz kalır ve değerinden kaybeder. Müridin ve yeni vaftiz edilenin ampirik türden ilişkilerin dışına çıkmaları sadece pratik ve ferdî olarak vuku bulmamaktadır; "dışına çıkmak" (Budda'nın "pabbajja"sı) bir esas ve dinî gereksinmeden kaynaklanan bir zorunluluk olmaktadır. Aile, evlilik, arkadaşlık, ulus, devlet, mülkiyet, meslek, bütün bunlar diğer "dünya"

kadar daha az engelleyici olamazlar. Herşeye rağmen prensip yahut ampirik olarak veya sadece pratik yahut teorik olarak bunların *izâfi* bir değere kavuşturulması ve tebliğ edilen yeni inanç sisteminde (Paulus' ta olduğu gibi) yeniden tesis edilmeleri ve savunulmaları ("takdis edilme") engellenemez. Daha önce belirtildiği gibi, "dünya" nın değer kaybına uğraması zühdî dindarlığın aşırı biçimlerinde olduğu gibi her zaman köklü olmamaktadır. Bu durumda ikili bir "dünya" kavramından söz edilebilir. Katolik ilahiyatçı *Schilling* burada, *Troeltsch*'ün ayırımsız "dünya" kavramına muhalefetten, böyle ikili bir kavrama dikkati çekiyor. Hemen belirtelim, dünyaya dair "mutlak kötü" ve "çirkin ile mûtedil" şeklindeki bir ayırım, Hıristiyan büyüklerinin (Augustin) istediği yönde olmaktadır. Bununla beraber dinî tebliğ, duruma göre mevcut düzenlerin yeni esaslara göre şekillenmelerini ve değerlendirilmelerini teşvik eder (ilâhî zaviyeden dünyaya bakış). Max Weber tarafından dikkate şayan bulunarak araştırılan ve başlıca özelliği ehliyet ve liyakati göstermekten ibaret olan "iç dünya" çileciliği buraya dahil edilebilir. Ama esas itibariyle aşırı olmayan "zühdî" dindarlık ile dünyevî düzenlerin şu veya bu şekilde takdis edilmesi de burada söz konusu edilebilir. Sonuncusu reformcu düşünceyi özellikle uygulamıştır. Dinin hiçbir zaman göz ardı edemediği realiteye intibakı-ki bu sosyolojik mânada kimi yerde zühdî prensibi dışlamaz- burada büyük önem taşır. Yeni ilişkilerin tesis edilmesinden mantıkî olarak imtina edilememesi, dinî hayatta toplumsallaşmayı sağlayıcı müsbet eğilimlerin galebe çalması ve nihayet azçok kesin ve yetkin karakterde yeni bir dinî topluluğun ortaya çıkması gibi hususlar bunu açıkça göstermektedir. Bu nasıl oluyor?

"İlkel" ilişkileri burada tekrar hatırlamak gerekir. Avusturalya'da yüksek seviyede toplumsal birlikler çok defa sadece dinî amaçlarla teşekkül ederler. İlkel toplumlardaki birliklerden daha önce söz edilmişti. Onlar da, büyük ölçüde yozlaşmalarına rağmen, menşe itibariyle buraya dahildirler. Bu aşamalarda, dinî ve dinî olmayan (profan) ayırımı henüz açıklık kazanmamakla beraber, gene de kült birliklerine ilişkin örneklere rastlamak mümkündür. Önemli olan, bu birliklerin kabile sınırlarını aşmış olmalarıdır (Kuzey Amerika, Güney Amerika, Batı Afrika). Yayıldıkları yerlerde yeni kültlerle birleşerek *yeni* tipin oluşmasına zemi hazırlarlar. Antik devrin *sırdaş birliklerin*deki dinî topluluk karakt daha bârizdir. Afrika ve Amerika'daki birliklerde belli bir anayasanı mevcudiyetine mukabil burada ayrıntılı bir farklılaşma ve düzenlenme, hatta "hiyerarşi"ye dönük gelişmeler gözlenebilmektedir. Aynı şekilde başka yerlerde de yeni kült oluşumlarını gözlemek mümkündür. Bunlar da bölge ve kan akrabalığı sınırlarını aşarak başka kültlerle birlşip da-

kapsamlı kült birliklerini oluştururlar. Bunun en güzel örneğini Batı Afrikalılarda görüyoruz. Ancak bu kült birliklerinin, topluluklaşmanın kısmî değil, topyekûn olması kaydıyla hayat birliklerine dönüşmeleri mümkündür. Kısaca, "*cemaat*" tan söz ediyoruz. Hindistan'da *Vaishnava, Shaiva, Shakta* vb., bunlardan her biri bir cemaat oluşturuyor. Önasya'da ise bu hususu birçok vaftiz "mezhepleri"nde görüyoruz. Şark kökenli kült birlikleri aynı şeyi Roma İmparatorluğunda da yapmışlardır. Burada teorik düşünce, mit ve öğreti sistemleşmenin belli bir derecesine ulaşmış durumdadır. Ancak çeşitlilik tümüyle hâlâ tek -ve bundan dolayı bağlayıcı- sisteme dönüşmemiştir. Oysa mitlerin serbest oluşumları sınırlıdır. Kült şekillenmiş, düzenlenmiş ve örgütlenmiştir. Buna paralel olarak din adamlarının işlevleri de düzenlenmiştir. Kurucusu olan dinlerde topluluğun daha sonra dinî mânada örgütlenmesi yeni bir tipi doğuruyor. Bu tip, sosyolojik açıdan -daha önce zorunlu korelat olarak sözünü ettiğimiz teolojik bakış açısını burada dikkate almıyoruz- din kurucusunun, müritler topluluğunun ve ilk taraftarların koydukları prensiplerden kaynaklanır. İçinde mürşide gönül veren çeşitli insanların bulunduğu birlik (İsa'nın havarileri: Petrus, Johannes, Judas; Budda' nın müritleri: Sariputto, Mogallano, Anando, Upali, Rahulo, Devadatto) belli bir yapıya sahiptir. Müritlerin mürşidin ölümünden sonraki faaliyetlerine ve hayat hikâyelerine ilişkin rivayetlerden bunu çıkarmak mümkündür. (Bu konuyu "Mürşit ve Mürit", "Büyük Dinlerde Başmüritler" adlı araştırmalarımda incelediğim için burada kısaca geçebilirim). İlk cemaatın oluşmasında din kurucusunun koyduğu prensiplerin büyük bir katkısı vardır. Bu cemaatın çerçevesi az çok belli bir anayasası ve düzeni olmuştur. Hıristiyan cemaatın Yahudi ve Roma şekillerinin yanında mevcut şekillerin değiştirilerek benimsenmesinden kaynaklanan şekilleri de vardır. Hz. İsa'nın, Budda'nın, Zerdüşt'ün ve Hz. Muhammed'in taraftarlarının yaptıkları gibi, Hıristiyan cemaat söz konusu olunca ister istemez "kiliseler"den söz etmeye alışmışızdır. Gerçi burada "örgütlenmiş dinî birlikler" ifadesini kullanmak daha doğru olacaktır, ama bu ifade "kilise" kavramının uyandırdığı "katı kurallı" imajını vermekten uzaktır. Dilimize yerleşmiş başka bir ifade de "dinî birlik"-tir. Bu ifade ise devletçe resmen tanınan dinî birlikleri tasvip ederken diğerlerini dışlamaktadır. Kısaca, *kiliselerden* söz ederken, esasen çok yönlü olan bu ifadenin şeklî ve maddî mantığını birbirinden ayırmak gerekir. Hıristiyan kilise, Hz. İsa'nın şahsında birleşenlerin oluşturduğu bir birlik olarak gerek düşünce, gerekse tarihî biçimlenme bakımından Budizm' den farklıdır. Aceleye getirilen benzerlikler karşısında din tarihinde görülen ve din sosyolojisinin konu alanı dahilinde tespit edilen farklılıklar

vurgulanmalı ve ayrıntılı bir şekilde araştırılmalıdır. Bu ise, doğal olarak *karşılaştırmayı* reddetmez, tam aksine şart koşar. Kiliseyi Hz. İsa'nın halefi olarak kabul etmekle de kendimizi bir çokluğun içine itmiş oluyoruz. Çünkü kendilerini Hıristiyan kilisenin salt temsilcileri olarak gören bir çok birlik vardır. Bu, sosyolojik olarak da tespit edilebilir. Münferit kiliselerin Hz. İsa'nın halefliğini yapan Hıristiyan kilise ("gayriccismanî", "ideal" kilise) ile olan ilişkilerinin ne olduğu sorusuna gelince, bunun cevabını da başka bir zeminde aramak durumunda kalıyoruz. Gerçekten de "kilise" kavramı, Hıristiyan cemaatlerin herbirinde farklı algılanmaktadır (dört ana tip: Katolik Kilise görüşü, Lutherci Kilise görüşü, Kalvinci Kilise görüşü, Ortodoks Kilise görüşü). O halde, her birliğin kendi amacına uygun olarak geliştirdiği *teolojik* kilise kavramının sosyolojik kavramı bütünlemesi gerekir. Teolojik kilise görüşü, esas itibariyle kilisenin bir çerçeveye oturtulmasıyla (meşrulaştırma) ilgili birliğin ideal ve ampirik olarak nasıl olması gerektiğine dair ifade ve beyandan ibarettir. Protestan teolojide bu konuda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Gerek Luther'in tarihî çalışmalarının, gerekse günümüzde cereyan eden yeni teolojik hareketin sonucunda gündeme yeniden getirilen nesnel kilise meselesi, sistemci ve reformcu bir yaklaşımla çözülmektedir.

Kilise düşüncesinin tarihî etkisi, belli bir kesit dahilinde din sosyolojisini ilgilendirmektedir. Sadece Hıristiyan âlem değil, onun dışında kalan bütün dinî birlikler de kendilerine özgü bir şekilde örgütlenmişlerdir. Bu durum bize şekil ve muhteva farklılıklarına ve özelliklerine dair bütün değerlendirmelerde "kiliseler"den söz etmemize ve ondan hareketle genel değerlendirmelerde bulunmamıza imkân vermektedir. Bu değerlendirmeler teolojik açıdan kesin ve tam olmayabilirler, ama tarihî ve sosyolojik açıdan -özellikle dinî sosyal biçimlerin yapıları hakkında fikir edinmek bakımından- son derece anlamlıdırlar.

Böylece din sosyoloğu, belli bir dereceye kadar Yahudiliğin son döneminde, İran'da, Orta ve Doğu Asya'da (Taoizm) olduğu gibi, Budizm'de de kurucu cemaatın etnik ve dogmatik bakımlardan farklı kiliselerin ortaya çıkmasına neden teşkil ettiğini tespit edecektir. İcma (müminler arasında uzlaşma) prensibinde salt doktrinin, uygulamanın ve cemaatın inkişafı için kendine bir norm yaratmış olan İslâm'da ise, bu prensibin iyi örgütlenmiş bir güç tarafından himaye edilmemiş olması sonucunda laçka edilmesi, "kiliseleşme"yi engellemiştir. Gerçi kilise çok defa ulusla örtüşür ("ulusal kiliseler"), ama esas itibariyle buna ihtiyaç duymaz. Yukarıda adı geçen bütün dinî birliklerde teoloji doktrini daha çok dogma-

ya dönüşmüş ve öyle formüle edilmiştir. Neticede kendisine binaen dinî birliğe mensubiyetin (müttakilik") esası olabilecek bir inanma düsturu[2] ortaya çıkmıştır. Gene aynı birliklerde ritler ve kültler önemli ölçüde inkişafa mâruz kalmış (liturya, "takdis merasimleri"), kurallar geçerlilik kazanmış, bir disiplin dahilinde tanzim edilmiş ("kilise hukuku") ve nihayet her yerde aynı derecede açık olmamakla beraber, tabiîliğini ve meşruiyetini savunan bu birliğin "teolojik" bir görüşü teşekkül etmiştir.

Kilise ve din tarihinin gösterdiği gibi, *örgütlenme* süreci ilginç ve komplike bir olaydır. Modern sosyoloji, grupları yapısal olarak şöyle bir ayırıma tâbi tutar: "kristalleşme", "birlik", "organizasyon" (Thurnwald). Bunlardan herbiri, grupların özelliklerine göre, dört safhadan oluşuyor. Dinî özün sosyolojik etkisini göstermeye başladığı ve azçok "cezbe"ye dayanan bir ilk merhaleden yola çıkalbilir. Bu, daha sonra cezbenin yerini yavaş yavaş sınıflama ve düzenlemeye bıraktığı ikinci bir merhale ile yer değiştirir. Üçüncü merhalede cezbe kaybolmaya devam etmekte ve o güne kadar mevcut olan yerel birlik, sayıca büyüyerek dar sınırlarını aşan bir birliğe dönüşmektedir. Bu arada ikinci ve üçüncü elden öğrenciler ve taraftarlar ortaya çıkmış oluyorlar. Tabiî ki, kurucunun ölümü burada bir dönüm noktası ve (Scheler'in vurguladığı gibi) birliğin gelişim tarihinde en önemli olayı teşkil eder. Böylece çoğunlukla ilk aşamalarda gözlenen dinî beceri, yaş ve etkinlik (iş bölümü) farklarından toplumun *kutsal olmayan* (profan) sınıflamasıyla örtüşmeyen az çok şekillenmiş içkin bir *hiyerarşi* meydana gelir. İç ve dış arasındaki *gerilim* ve *anlaşmazlıklar* genellikle buradan kaynaklanır. Bunların neticelendirilmesi, çözümlenme şekli ve türü ilgili dinin yahut taraftarlarının karakter ve zihniyetine bağlıdır. Ortaçağ Avrupa'sında papalar ile imparatorlar arasındaki mücadele, ruhanî sınıfın ulaşabildiği muhteşem gücü ve önemi sergilemek bakımından son derece ilginçtir. Dinî birlik, kendine özgü bir iç ahlâkı ve iç hukuku ("kilise hukuku") geliştirmek suretiyle örgütlenmenin doruk noktasına ulaşır. Görevler bu hukukla düzenlenir.

Yukarıda salt dinî birliklerin örgütlenme sürecinin aşamalarından söz etmiştik. "Kilise"nin teşekkülü aşaması üstünde biçimlenme ile ilgili başka bir aşama artık söz konusu değildir, olsa olsa teori (doktrin, dogma) ve uygulama (ritler, kültler) alanlarında kendini hissettiren *tepkiler* ve karşı hareketler vardır. Burada da -infirat zihniyeti ve cezrîliğe uygun olarak- bir *basamaklandırma* yapılabilir. En köklü tip, *mezhep* tir.

2 Ç.n. İslamiyet'te kelime-i şahadet gibi.

Büyük birliğin müstakil gruplara ayrılmasını sağlayan mezhep, prensip olarak grupları psikolojik ve yapısal bakımlardan başlangıç dönemindeki heyecana ve dinin ilk gelişim aşamasına geri götürürken veya bunu gaye edinirken onların seçme prensibine (azizler, yetkinler, ermişler cemaatı) sıkı sıkıya bağlı kalmalarını engellemeyerek yeniden "kiliseleştirme" sürecine giriyor ve neticede "mezhep kiliseleri" meydana geliyor. Mezhep, teolojik açıdan, büyük kiliseyi hakiki birlik olarak değil, azçok ilk cemaatle eşdeğerdeki bir idealdan kopma, bir nevi itilaf (kompromi) olarak görür. Onun yerine kendini hakiki birlik olarak öne sürer. Diğer taraftan teolojik açıdan meseleye bakmaktan vazgeçtiğimizde, her ikisinin de, yani kiliselerin ve mezheplerin gerçek sosyolojik teşekküller olduklarını kabul etmemiz gerekecektir. Bu bakımdan mezhep için karakteristik olan başlıca husus, köklü ayrılma, başka bir deyişle tecrittir. Bu soyutlanma dinî hayatın üç ana alanına şâmildir: doktrin, kült, birlik. "Bid'at" ifadesi doktrinden sapanlar için kullanılır. Doktrinden sapan bir insan mülhittir. Ve bu tür insanların veya bu manada aynı zihniyette insanların olduğu yerde "mülhit" bir birliğin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Ama böyle bir birlik de bilâhare birtakım sonuçlara maruz kalır. Meselâ, ayrılmalar (yeni mezheplerin kurulması) veya kilise ile yeniden kaynaşma. Nitelik ve niceliğin birliğin tanımlanması ile ilgisi yoktur. Bir mezhebin nitelik ve nicelik bakımından yeterince önem kazandığı her yerde, konuya tarihî bakış açısıyla bakmaktan vaz geçilerek, onu yeni müstakil bir olgu kabul edip, din sosyolojisi açısından değerlendirmek gerekir. Ama böyle davranmayıp da, gelişmeye sadece birlik açısından baktınız mı, o zaman bu, teolojik olarak bir mezhep ve meşruiyetten azçok uzaklaşmış bir birlik olarak varlığını sürdürecektir. (Hıristiyanlıkta Katolik-Protestan; Budizm'de Hinayana-Mahayana; İslâm'da Sünnîlik-Şiîlik; Jainizm'de Svetambara-Digambara gibi). Din sosyolojisi açısından önem arzeden bazı kavramlarda olduğu gibi, burada da "mezhep" ifadesinin Hıristiyanlık dışı ilişkilere aktarılması yolunda düşünceler ileri sürülebilir. Bu da tıpkı "kilise" kavramı gibi, Budizm'de, İslâm'da ve İran'da farklı gruplar tarafından farklı şekillerde algılanabilir. Ama kelimeler üzerinde münakaşadan vaz geçip asıl meseleye baktığımızda, dünyanın her yerinde adı geçen büyük dinlerde büyük birlikten bir takım grupların ayrıldıklarını ve bunların tarikat veya mezheplere dönüştüklerini görürüz. Mevcut kaynaklardan derleyebildiğimiz Budizm tarihi, başından beri gerek içtihat, gerekse disiplin konusunda birçok ayrılmaların vuku bulduğunu ortaya koymaktadır (Mahavagga, Anguttara-Nikaya, Mahavamsa). Bilinen onsekiz "ekol"-e mezhep gözü ile bakmak icap etmez. Ama Japonya'da bir "mezhep"

teşekkülünden herhalde söz edilebilir. İslâm'da ise, gerçi bölünmeler çok erken olmuştur, ama bu, "haricilerde" olduğu gibi, siyasal sebeplerden kaynaklanıyor. *Wellhausen* ve *Sporthmann*, İslâmın ayrılan gruplarında hukuk ve devlet düzenine ilişkin görüş ayrılıklarının temelden kaynaklandıklarını, Hıristiyanlıkta ve genel olarak Budizm'de olduğu gibi ikinci dereceden akide ile ilgili olmadıklarını göstermişlerdir. İslâm'da mezhep anlamında ayrılmanın örneğini "Şia" vermektedir. Bundan daha sonra İsmailî, Zeydî ve Dürzü kolları ortaya çıkmıştır. Burada *icma* (müminler arasında uzlaşma) terk edilmiştir; Ehli Sünnet ve Cemaat (Sünnilik, gelenek) *İcma* prensibini yaşatmışsa da bunda tam mânasıyla başarılı olmamış ve onu muhtevaca değişikliğe uğratmıştır. (Geleneksel çizgi, yani Ehli Sünnet ve Cemaat hakkındaki bu kısa açıklama, dogmatik-teolojik olarak değil, tarihî ve tenkîdî bir tespit olarak anlaşılmalıdır). Külte ilk birliği aşan yenilikler eklenerek birliğin örgütlenmesinde yeni bir prensip (imam teorisi) ortaya konulmuştur. İlk dindarlığa yönelme -ki bu mezhep için karakteristik olan bir husustur- ve onu yeniden gündeme getirme gayretleri, İbn-i Teymiyye ve Abdülvahab ("Vahabîler") tarafından "bid'a" (yenilik) gerekçesiyle geleneksel çizgiye doktrini, kültü ve hiçbir zaman kurumlaşmamış "İcma" müessesesini hedef alarak yöneltilen köklü eleştirileri somut bir şekilde izah etmektedir. Tanınmış İslâm "dogma tarihçisi" Şehrastanî tarafından zikredilen dinî gruplar hem bid'atçı, hem de mezhepçidirler. Sasanîler devrinde kurulan İran "kilisesi"nden, daha sonra bağımsız bir kiliseye dönüşen Manikeizm'in yanısıra, coşkun-komünist bir hareket olan Mazdakizm de ayrılmıştır. *Shaiva*, *Vaishava* ve *Shakta* gibi Hindu cemaatlerinden ayrılan alt grupların (sampradaya) nasıl değerlendirilecekleri sorun olmaktadır adetâ. Bunlardan mezhep olarak söz etmek mümkün değildir. Çünkü tarihî açıdan bakıldığı zaman, bir çekirdek kiliseden ayrılmadıkları görülüyor. Aynı şekilde Hindistan'ın "heterodoks" (heterodox) din gruplarını da (Sihler, reform "mezhepleri") sınıflamak kolay olmasa gerek; onları bağımsız birlikler olarak nitelemek daha doğru olacaktır. İslâm'dan ayrılan *Babizm* ise, en azından kurucusu Bahaullah zamanından beri kilise niteliğini taşımaktadır. Kaldı ki *dinî birliklerin tipleri* bugüne kadar yeterince araştırılmamış, tespit ve tasvir edilmemiştir. Halbuki nicelik, çok defa din tarihinde olmak üzere, tamamiyle keyfî olan tanımlamalarda hâlâ etkili olmaktadır. Bu noktada din sosyolojisine önemli görevler düşmektedir.

Diğer tarafta mezheplerden daha az radikal (köklü) olan birlikler de vardır; büyük birlikten kopmadan varlıklarını sürdürmeleri bunu gös-

teriyor. Bunlar doktrin ve kült bakımından büyük birlik ile hemfikir oldukları halde, yaşama tarzlarında oldukça katı kurallara tâbidirler ve böylece "nispeten içrek" diyebileceğimiz grupları oluştururlar. Bunlar tarikat, ruhanî birlik ve benzeri türde gruplar olup, Batı ve Doğu Hıristiyanlığında, Budizmde ve İslâm'da görülüyorlar. "Vaat" lerini belli bir seçim ve istisnasızlıkla teminat altına alan bu birliklerde kaynağa geri dönüş eğilimi gözlenebilir. Adı geçen dinlerin tarikat tarihleri, bir tarafta genişleme, yayılma ve buna bağlı olarak "dünyevîleşme" (kompromi) sürecinin sürekli tekrarlandığını ve buna binaen her defasında daha katı davranışlı birliklerin teşekkül ettiklerini, diğer tarafta teşekküllerin artmasıyla kitlelerde görülen ve giderek daha büyük birliklerin kurulmasına sebep olan bir yabancılaşmayı göstermektedir. *Benedikt, Klunya* ve *Bettler* tarikatlarının ve İsevîliğin kurulmasıyla dört devre ayrılan Batı ruhbaniyeti, bu gelişmeye çok güzel bir örnek teşkil etmektedir. Aynı şeyi *Tendai* ve *Shingon-shu*'ların "nora" dönemi ruhbanlarına karşı yaptıkları reformla Budist Japonya'da da görüyoruz. Ruhbaniyet, dinî motifle hareket eden belli bir toplum tipinin yanısıra gene dinî faktörün etkisiyle vuku bulan *tecrit* (anakoretler, zühdîler, münzevîler vs.) olgusunu da gözler önüne sermektedir. Hıristiyan Doğu'da, Hindistan'da ve sufî İslâm'da bunun birçok örneklerine rastlamak mümkündür. Kutsal Athos Dağı ruhbaniyetinde oldukça dar bir alanda görülen müşterek (zönobitisch) ve münferit (idiorhytmisch) yaşama tarzlarında dahi bunu görmek mümkündür. Ruhbaniyetin din sosyolojisi açısından önem taşıyan yanı, en iyi şekilde manikeizmde ifadesini bulan çifte ahlâktır. Keşişlerden ve rahibelerden meydana gelen birlik, kendine özgü bir meşruiyet dahilinde özel sorumlulukları ve imtiyazları olan bir birliktir. Büyük birlik içinde bu türden birliklerin hepsi mevcuttur. Aralarındaki ilişkileri burada ayrıntılı bir şekilde ele almamız mümkün değildir. Bunun yerine her büyük dinî birlikte küçük grupların meydana gelebileceğini ("ecclesiolae in ecclesia") hatırlatmakla yetinelim.

Ve nihayet her türlü aracılığı dışlayan ve ulûhiyete doğrudan teması prensip edinmiş ve sosyolojik yapı itibariyle *Troeltsch* tarafından "dinî paralelliklerin paralelizmi" şeklinde tanımlanan, gerek Hıristiyanlık'ta, gerekse diğer dinlerde büyük birlik tarafından dışlanmaya sebep teşkil etmeyen ve bireyselcilik denebilen dindarlık türü, başka bir deyişle *tasavvuf* da aynı çerçeveye dahildir. Ne var ki, bunun da kendi içinde bazı çelişkileri vardır. Şehitlik, tasavvufta ender rastlanan bir motif değildir; Hıristiyanlıkta bunun birçok örnekleri vardır. Diğer dinlerden, meselâ İslâm'dan örnek vermek gerekirse, Gazâlî'yi "meşru" tasavvuf, al-Hallac'ı da bid'ata dayanan tasavvuf için gösterebiliriz.

III. TOPLULUĞUN DİNE ETKİSİ

1. Toplumsal Farklılaşma ve Dine Etkileri

Din ve topluluk arasındaki etkileşim, ikinci olarak topluluğun dine etkisinde görülür. Bu etki, sistematik araştırmalara rağmen tam mânasıyla tespit edilmemiş olmakla beraber bir hayli büyüktür. Bu konuda yapılan araştırmaların tarihçesine burada kısaca değinmek istiyorum. Dinde (ve diğer bütün manevi etkinliklerde) hususiyet ve kanuniyeti dikkate almaksızın sırf toplumun salt bir fonksiyonunu gören ve *sosyolojizm* olarak adlandırılan görüş, aslında bazılarının *Xenophan* (ksenofan)'larla başlattığı antropolojizme ve yeni çağda onunla birleşen psikolojizme dayanır. Aydınlanma çağında dinin mucidi olarak görülen münferit insanın yerine dinin -azçok ihtiyarî'- yaratıcısı, başka bir deyişle mucidi olarak *toplum* sahneye çıkar. Pozitivizm ve kolları tarafından temsil edilmiş olan bu görüş, bir "buluş" olarak dini ekonomik bakımdan gelişmiş belli sınıfların çıkarlarının hizmetinde gören tarihî (ekonomik) materyalizmde son derece ciddiyet kazanmıştır. Ne yazık ki, bu düşüncelerin seyri içinde tartışmasız mevcut olan gerçek cevher, polemiklere ve kışkırtmalara yol açan sivriltme ve abartmalar yüzünden kendini yeterince gösterme imkânını bulamamıştır. *Marx* ve halefleri tarafından savunulan görüşler daha sonra bilgi sosyolojisi adı verilen (*Mannheim* ve *Scheler*) ideoloji öğretisinde derinleştirilmişlerdir; bilgi sosyolojisi, varoluşçu (existential) fenomenolojinin (*Heidegger*) etkisinde kabul edilen zihnin sınıflara bağlılığını "düşüncelerin" "varlığa bağlılığı" şeklinde genişletmiş ve böylece sosyolojik araştırma tarzını yeniden nötrleştirmiştir. Amaç, bilgi sosyolojisini bundan böyle mücadelenin hizmetine değil, derinleştirilmiş bilginin hizmetine sokmakmış. Ne var ki, bazılarının kastettiği gibi, toplumun dine etkisinin önemi ilk defa *Marx* ekolü tarafından vurgulanmamıştır. Bunun için kitabımızın ekine bir göz atmak yeterlidir. *Herder*'in yolunda yürüyen tarihî ekol, bu alanda önemli tespitler yapmıştır. Son zamanlarda sosyolog olarak tanıdığımız *Schleiermacher* ve tarihî mater-

yalizmin babası *Hegel*'i de burada düşünebiliriz. Daha sonra, bağımsız biri olmakla beraber, gene de *Hegel*'in yolunda yürüyen bir başkasını görüyoruz; bu, doktriniyle Fransa'da ve Almanya'da toplum araştırmalarına dikkatleri çeken ve dini toplum ile belli bir fonksiyon ilişkisi içinde ele alan *Comte*'dur. Gene aynı yönde, özellikle İngiltere ve Almanya'da parlak dönemini yaşayan etnoloji, kültürel bakımdan az gelişmiş toplumlarda toplumsal sınıflamanın dine olan etkilerine yönelir (*Morgan*, *Lubbock*, *Tylor*; *Frazer*, *Lang*; *Bastian*, *Lazarus*, *Steinhal*, *Ratzel*; kültür çevresi üzerine bkz.: *Frobenius*, *Wilhelm Schmidt*, *Ankermann*, *Foy*, *Graebner*). Konunun tarihçesine ilişkin bu kadar açıklama yeterlidir. 19. yüzyılda topluluğun dine çeşitli yönlerden etkisinin önemine bir nebze de olsa dikkat çekildi.

Topluluğun dine etkisi birçok alanda söz konusudur. Tabiî ilk önce ilkel alanda. Burada sosyolojik biçimlenme, ekonomi, maddî ve manevi kültür -ki buna din de dahildir- bakımlarından birbirinden ayrılan birimlere dikkat etmemiz gerektiğini kültür çevresi öğretisinden (Kulturkreislehre) biliyoruz. Adı geçen öğreti, çeşitli kültür çevreleri ve aralarındaki tarihî nedenselliğe dair ileri sürülen ve birbirleriyle her noktada uyuşmayan teorileri bir sıra dahilinde ortaya koymuştur. Biçim alanlarını burada tek tek ele almak mümkün değildir. Konumuz açısından önemli olan, *Wilhelm Schmidt* ile ortaya çıkan sosyoekonomik anlayış temsilcisi ekolün -ki bu daha ılımlı bir tarihî materyalizmdir- manevi ekol karşısında, başka bir deyişle manevi kültürün biçimlenişi olan dindarlık ve kült karşısında bir nevi üstünlük kazanmış olmasıdır. *Graebner*'e göre sosyal teşekküllerin ekonomik yapıdan etkilenmeleri farklı şiddette olmaktadır; anaerkil kültürlerde ise, bu çok daha şiddetli olmaktadır. Modern etnolojinin özellikle Avusturalya, Afrika, Güney Asya ve Arktik bölge kültürlerine ilişkin yaptığı araştırmalar sonucunda sosyal sınıflama ve din arasındaki ilişkiler ile ilgili olarak fevkalâda değerli ve önemli neticeler elde ettiğini biliyoruz. Bu arada dinî düşünce, gelenek ve örgütlerin sosyal ilişkilere dayandırıldığı hususu da ortaya konulmuştur. Ancak bu ilişkiler ekonomiye tâbi olarak düşünüldüklerinde, mesele bir çıkmaza girmektedir. Bu, özellikle "müşterek" olanın tespitinden motivasyona (mucip sebeplerin gösterilmesine) geçişte, başka bir ifadeyle "neden"den "niçin"e geçişte zorunlu olarak farkedilmektedir. Gerçi, mitolojik düşünce dünyasının muhteva tahlilinde ve onun ahlâkî ve entelektüel düzeyinin değerdeğerlendirilmesinde olduğu gibi, sosyal -ve genel olarak kültürel (ekonomik)- şartlılığın tesbiti çok defa konu itibariyle yararlı oluyor, ama burada ise sosyolojik şartlılığın tespit edilmesi, konunun derinliğine an-

laşılmasına fazla bir katkıda bulunmaz. Teoloji ve dogma üzerinde yapılan benzer denemelerde de bu böyle olmuştur.

Bu etki kültürün ileri aşamalarında da vardır. Bir kere "çevre" (Milieu) olarak söz konusudur. Her din belli sosyal şartlarda ortaya çıkar ve belli sosyal zümreler tarafından yaşatılır. Bir dinî birliğin bir kesitini tahlil etmek suretiyle dinlerin tarihî ve genetik menşelerine göre birbirlerinden nasıl ayrıldıklarını (eski avcı yahut çoban dinleri, kurucuları halktan veya aydın zümreden olan savaşçı kavimlerin dinleri gibi) ve daha sonra gelişim ve biçimlenme süreci içinde sosyolojik etkilerle köklü, kısmî yahut topyekûn değişikliklere nasıl uğradıklarını görmek mümkündür. Önemli olan, sosyolojik bakımdan farklı olan bir çevrede dinî birlikte karakteristik bir değişikliğin meydana gelmesidir. Burada dinî birlik doğal birlikle örtüşebilir veya örtüşmeyebilir. Çeşitli yorum ve anlayışlarla dopdolu olan dinler tarihinin gösterdiği gibi, belli bir temel düşünceye dayanan dünya dinlerinde farklılaşma olgusu, ilgili dinin hüviyetini zaman zaman tehlikeye sokabilecek boyutlara varabiliyor. Sosyolojik farklılıklar, bir kere yapı bakımından son derece çeşitli sonuçlar doğururlar. Burada ilk olarak akla gelebilecek olan "*tevil*" (aydınlatma) farklılıklarıdır: Belli faktörlerin, özelliklerin, tasavvurların ve temrinlerin diğerleriyle yer değiştirmeleri. Buna teori ve uygulama alanından şöyle bir örnek gösterebiliriz: Çok Tanrılı dinlerde münferit ulûhiyetler taraftarlarının meslek ve sınıflarına göre şekillenmiş ve değişikliğe uğramışlardır. Bu, sosyolojik olarak daha çok münferit zümrelerin bu şekillerden ("koruyucu patronlar") herbirine olan tekabülünde etkisini gösterir. Belli tasavvur ve temrinlerdeki gerileme, ortadan tamamen kaybolma derecesine varmayabilir. Özellikle gençler arasında modern büyük kent dindarlığı üzerinde yapılan araştırmalardan bildiğimiz teorik ve eğitici yönün uğradığı *daralma* üzerinde burada durulabilir. Bu araştırmalara göre Tanrı hakkında az şey, İsa hakkında daha az şey bilinmekte ve nihayet teslisin üçüncü şahsı hakkında ise hiçbir şey bilinmemektedir. Diğer tarafta, bunun aksine son derece farklı kültür alanlarında ve dinlerde -özellikle de köylü dindarlığında- umumi dindarlığın belli tasavvur ve temrinlerinin belli sosyolojik şartlarda çok daha iyi şekillendikleri ve yerleştikleri görülüyor. Hatta buralarda bâtıl itikat dahi sosyolojik önem taşır. Ayrıca önem taşıyan bir başka husus daha vardır. O da şudur: Kült birlikleri, dinî olmayan (profan) topluluk yapısı içinde kaybolmuş olan sosyolojik sınıflama karakterini yansıtmaktadırlar. Kuzey Amerika' da kabilelerin ikiye bölünmesi buna örnek gösterilebilir. *Max Weber*, çeşitli etkinliklerden hareketle sınıf ve zümrelerin dindarlık anlayışla-

rını kent ve taşra dindarlığına dayanarak ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur.

Sosyal farklılaşma faktörlerinden biri olarak bilinen *etkinlik*, dindarlığın şekil ve tabiatında da kendini gösterir. Bu husus ilkel kavimlerde daha bâriz bir şekilde dikkati çeker: İlkel ve güdüye dayalı tasavvurlarıyla, içerik bakımından ilgi alanlarıyla sınırlı mitolojileri ve büyü geleneğiyle kolleksiyoner avcı dinleri; tropikal bölgelerde (Malenezya, Güneydoğu Asya, Orta Afrika) ve bunların dışında kalan bölgelerde yerleşikliğin doğurduğu ve teşvik ettiği ölü kültü ve buna uygun ruhlara ve kuvvete olan inanç ile bunun gereği ritler (maskeli dans) ve nihayet Arktik bölge balıkçılarının, Polinezyalı gemicilerin ve Afrikalı çobanların yıldızlarla süslü mitolojik düşünce dünyası bunu ispatlamaktadır. Belli meslek gruplarının kült bakımından belli yüksek varlıklara tekabülü, çoktanrılı dinlerin her alanında gözlenebilmekte: Çok defa kurucu olarak yüceltilen *hâmîler*, yalnız ilkel kavimler (özellikle Batı Afrika) arasında değil, aynı zamanda Orta Amerika'da, Doğu Asya'da, İran'da, Hinduizm'de ve klasik dinlerde de etkinlik ve meslek sahibidirler. İslâm' da ve Hıristiyanlıkta kısmen olmak üzere, sosyolojik bakımdan etkin gruplara özgü dindarlık türlerine rastlamaktayız. Bilindiği gibi, Cermen dinlerinde -özellikle Roma dininde- her etkinlik alanının (özel olsun, genel olsun) bir koruyucusu ve yardımcısı vardır. *Usener*, Hint-Cermen kavimlerinin bu inançları üzerinde ayrıntılı bir araştırma yapmıştır. Belli iş alanlarıyla ilgili ilâhlar, bilindiği üzere, hemen hemen bütün dinlerde ve bâriz olarak da eski Meksikalılarda, Çinlilerde, Hintlilerde, Sudan Afrikalılarında, Etrüsklerde vardır. Toplumun etkinlik bakımından sınıflara ayrılması, sadece mabedlerin farklılığında, kültürün biçimlenişinde, ritlerin şekillenmesinde ve diğer sosyal biçimlerde kendini göstermez; bütün dinlerdeki zihniyet, toplumların ana etkinlik ruhuyla belirlenmiş olarak tezahür eder. Eski Meksika dini, tıpkı Asur dini gibi tamamiyle askerî devlet çehresini taşıyor. Bunun gibi, Roma İmparatorluğu'nda askerlerin sempatisini kazanan mitras dini de zihniyet bakımından askerîdir. Bunun yanısıra Babil veya Tibet'in lamaist Budizmi gibi ruhanî veya bilge dinleri de aynı çerçeveye dahil edilebilirler. Eski İran'ın taşralı itikadı olarak adlandırılan Suriye'nin tacir dini de aynı kategori içinde ele alınabilir. Kültür seviyesinin yükselmesiyle doğru orantılı olarak akide de sosyolojik olarak karmakarışıklık ve farklılık arz eden bir şekle bürünür. Hinduizm bunun açık bir örneğini teşkil ediyor.

Gerek insan tabiatının doğal farklılığından, gerekse tarihî gelişimden (normal ve anormal türden, savaş ve yenilgi gibi) kaynaklanan *mül-*

kiyet farkları, basit kültür şartlarında bile -göçmen kavimler arasındaki ilişkileri düşünün- taşıdıkları önem bakımından etkinlik farklarından geri kalmazlar. Burada ekonomik durum ile sosyal durum birbiriyle çok yakından ilgilidir. Mülkiyet ilişkilerindeki farkların da akidenin biçimlenişi üzerinde etkili olabileceği ve gerçekten etkili olduğu hiçbir surette inkâr edilemez. Kurtuluş dinlerinin hepsi değil, ama onların belli bir tipi ekonomik ve sosyal yönden sıkıntı içinde bulunan kesimler tarafından yaşatılır; öte yandan, meselâ Hint cemaatının kurucusu *Vallabha*'nın Hindistan'ın tüccar çevrelerindeki taraftarları arasında belli bir lüksü şart koşan bir kült de vardır. Marksizmi son derece teşvik eden, yoksul büyük kitleleri Hıristiyanlıktan soğutan ve toplumumuz için de tehlike arz eden halihazırdaki gelişme karşısında yegâne resmî dinî merci olan kilise, bilindiği üzere, ciddî bir tavır takınmamış ve bu gelişmenin doğuracağı sonuçları hakkıyla değerlendirmemiştir.

Demek oluyor ki etkinlik ve mülkiyet farkları, toplumsal sınıflaşmayı sağlayan en önemli faktörlerdir. *Zümreler* ve *sınıflar* akidenin biçimlenmesinde çok defa önemli rol oynamışlardır. Bu konuda öncelikle Batı'daki modern ilişkileri düşünmek lâzım. Fransa'nın Katolik burjuvazisine ilişkin *Groethuysen*'in yeni araştırmaları ile *Bremond*'un ve *Curtius*'un çalışmaları; İngiltere'deki *püritanizm* konusunda ise *Schücking*, *Schöffler* ve *Kraus*'un çalışmaları meseleyi gayet açık bir şekilde gözler önüne sermektedirler. *Max Weber*'in, *Troeltsch*'ün ve *Sombart*'ın çalışmaları ise daha önce başlatılan çalışmaların devamı ve tashihi özelliğini taşırlar. Hıristiyanlık dışında kalan dinlere gelince, bunlar için buraya kadar anlattıklarımız arasında bazı örnekleri zaten vermiş bulunuyoruz. Okyanusya, Orta Afrika, eski orta Amerika ve kuzey doğu Asya'daki sosyal yapı, bize toplumsal sınıflaşmanın ilkel ve yarı uygar kavimlerde çok defa hayret verici bir tarzda gerçekleştiğini gösteriyor. Buralarda etnik-politik faktörün etkisinde gerçekleşen bir sınıflaşmadan kaynaklanan ve onu doğal olarak yeniden takviye eden bütün fenomenlere rastlamak mümkündür. Bunlar, toplumsal kurallara, prestij ve pâyeye göre derecelendirme ve benzeri fenomenlerdir.

Polinezyalıların ölümden sonraki hayatın zümrelere göre değişeceği inancına dair görüşleri, Sudan ve doğu Afrika'nın son derece feodal tarzda örgütlenmiş zenci devletlerinde rastlanan ve sadece iyilerin ruhlarının yaşayacağı düşüncesi ile sınıf sistemine dayanan Brahmanizm ve Hinduizm'e ilişkin görüşler bize böyle bir sınıflaşmanın dinî yaşayış ve düşünce üzerindeki doğrudan etkisini gösteriyorlar. Uygarlığın daha ileri aşamalarında bile böyle bir etki, çarpıcı olmamakla beraber, gözlenebilmektedir.

Söz konusu farklılaşma, dünya dinlerinde de görülüyor. Dünya dinleri, daha ilk aşamalarda sosyolojik sınıflaşmada ve buna dayanan dinî başkalaşımda (Variierung) sosyolojik faktör ile *uluslar psikolojisi* faktörü arasında yakın bir ilişkinin varlığını açığa vuruyorlar. Blindiği gibi, dinler çeşitli etnik gruplar vasıtasıyla yeni unsurlar edinirken bir taraftan da değişikliğe uğrarlar. Gelişmiş dinlerle ilgili son derece ilginç bir örneği, geniş anavatanı Hindistan'dan Seylan'a kadar Çinhindi'nde ve doğuda, Tibet'te, Çin'de ve Japonya'da her defasında değişik bir çehre ile karşımıza çıkan ve ayrıca Japonya'da Buda dininin "*zen-shu*" denen kahramanca-askerce şeklini oluşturan Budizm'de görüyoruz. Gayet tabiî ki, buraya kadar verdiğimiz örneklerde olduğu gibi, burada da bir etkileşimden söz etmek mümkündür. Nasıl ki, samuraylar kendi yaşama düsturları ve ilgileri doğrultusunda Budizm'i icra etmişlerse, aynı şekilde *zen-Budizmi* de onları aksi yönde etkilemiş ve şekillendirmiştir. Ama burada önemli olan husus, Budizm'in "dünya"ya karşı herkesçe bilinen ilgisizliğine rağmen belli hayat ve sosyal biçimlerle sıkı ilişki kurmuş olabilmesi ve kendisine temelden yabancı olan bir "çevre" den gelen ihtiyaçları karşılayabilmesidir. Ayrıca, varlığının çeşitli dönemlerinde gerek etnik, gerekse sosyolojik bakımdan çeşitli gruplar tarafından esaslı bir şekilde yaşatılan ve bu yüzden de etkilenmiş olan Hıristiyanlığın tarihi bizim için elbette daha uygun bir örnektir. Burada da bir etkileşim söz konusudur. Nasıl ki, Ortaçağ'ın şövalye kültürü kendine özgü bir dindarlığı doğuracak şekilde umumi dindarlığı etkilemişse, aynı şekilde Hıristiyanlık da kendisine yönelen şövalye sınıfını etkilemiş ve onu yeniden biçimlendirmiştir.

Son örneklerden de anlaşılacağı gibi, sosyolojik sınıflaşmanın dine etkisinde her zaman *ekonomik* faktör düşünülmeyebilir. Anılan faktörün sosyolojik sınıflaşmanın bizzat yapısında ve biçimlenişinde önemli rol oynadığı gayet tabiîdir ve bu noktada dindarlığın biçimlenmesine -doğrudan yahut dolaylı olarak- etki eder. Bununla tekrar alt ve üst yapı meselesine dönüyoruz. Ancak bu defa, tarihî materyalizm tarafından yukarıda ima edilen tarzda izah edilen *ekonomi* ve *din* ilişkisine dair bir sorun ile karşılaşıyoruz. Bu ilişkiler sanıldığı kadar basit değildir; özellikle ilkel kavimlerde bu ilişkilerin araştırılması (ekonominin kültürün bu aşaması için taşıdığı önemi ilk araştıran *Grosse*'dir), ekonomik oluşuma ilişkin eskiden ortaya atılan *evrimci* bilgi teorisinin yetersiz olduğunu ve birçok başka gelişmenin de burada dikkate alınması gerektiğini göstermiştir. Kültür çevresi öğretisi, metodik olarak geliştirdiği birtakım kriterlerin *(Graebner)* yardımıyla ekonomik biçim dünyasının (Formwelt) manevi (dinî) biçim dünyasıyla belli ilişkilerini gösteren birimlerini bir

şema dahilinde ortaya koymak çabasındadır. Kaldı ki, bu nedenselliğin araştırılması, zaman zaman vurgulandığı gibi, din ve ekonomi ilişkisinin araştırılmasını da gerektirmektedir. Ancak böyle bir araştırma tamamen din sosyolojisinin görev alanına girmez. Bunun için bu konuyu genel bir açıklama ile kapatmak istiyoruz.

Bu konuya başlarken toplumsal ilişki ve davranışların sınırları ve özellikleri hakkında ileri sürülen düşünceler ışığında din denen fenomeni toplum ile basit bir salt fonksiyon ilişkisi içinde ele alamayacağımızı bilmekte yarar vardır. Çünkü din, pozitivist varsayımın aksine, yalnız zamana bağlı bir fenomen olmayıp, aynı zamanda insanın "ebedî" planına da uygundur. O, tarihî materyalizmin ileri sürdüğü görüşün aksine, belli bir toplumsal yapı ve ekonomik düzenle kaim değildir. Marksizm tarafından önerilen üstyapı sorununun çözümünü, tek taraflı olduğu ve yanılgıya sebep olduğu için, burada bir tarafa bırakıyoruz. Bu konuda anlattıklarımızın ve anlatacaklarımızın amacı, daha önce *Sombart, Troeltsch* ve *Max Weber*'in yaptıkları gibi, Marksistler tarafından çok defa görmezlikten gelinmiş ve inkâr edilmiş olan "ideoloji"nin toplumsal realite üzerindeki ters etkisini ispat etmektir. Burada aklımıza *Herder*'in çevre güzelliği hakkında söylediği bir sözü geliyor; bu sözü sosyolojik çevre için de kullanmak mümkün: "İklim zorlamaz, meylettirir."

Yaptığımız sınıflama dahilinde bir noktanın daha aydınlığa kavuşturulması gerekir: İnsan topluluğunun en büyük örgüt şekli olan devletin dine etkisi. Yukarıda dinin devlet üzerindeki etkisinden söz etmiştik. Şimdi ise dinin devlet etkisi altında aldığı biçime temas edeceğiz. Gerçek anlamda devlet, ancak kültürel gelişimin çok ileri aşamalarında söz konusudur. Uygarlıkta ileri gitmiş topluluklarda, dindeki gelişmelerle devlet olma yolunda vuku bulan gelişmeler arasındaki nedenselliğe çok önceden dikkat çekilmiştir. Biz bu nedenselliğe önceki sayfalarda değişik bir açıdan baktık. Nasıl ki münferit klan, mıntıka, kasaba, şehir ve bölgelerden -savaş yahut barış yoluyla- ortak bir devlet meydana geliyorsa, aynı şekilde, Mısır, Babil, Asur, Meksika, Çin ve Japonya örneklerinde olduğu gibi, münferit boy ve bölgelere özgü kültlerden bir devlet dini ortaya çıkar ki, bu din teolojide biçim bakımından bir sistemleştirmeyi, stilizasyonu ve standardizasyonu öngörürken, içerik bakımından da *henoteizme* (birçok ilâh arasında birine tapınma) ve muhtemelen *monoteizme* (tektanrıcılık) eğilim göstermek suretiyle kültte devlet ilâhına (yahut ilâhlarına) tapınmanın galebe çalması yolunda bir gelişme içine girer. Tabiî ki, devletin dine etkisi bu türlü fenomenlerle sınırlı kalmaz. Bu etki genel olarak, hukukî karşılığı olmadan, fiilî olabildiği gibi, bunun tersi de,

yani fiilî olmadan hukukî, yahut hem hukukî hem de fiilî olabiliyor. Nispeten ilkel ilişkilerde (Afrika'da, Yakın ve Orta Doğu'da) devlet ve din gücü o kadar içiçedir ki, ağırlığın hangisinde olduğuna karar vermek çok defa mümkün olmamaktadır. "Devlet" reisi mi, yoksa diyanet işleri reisi mi -ki bunlar sık sık örtüşmektedirler- iktidar mevkiinde bulunur sorusu, çok defa şahsî prestij sorununa dönüşmektedir. Etnik ve dinî bakımdan farklı nüfus yapısına sahip ilkel seviyedeki devletlerde (Polinezya, doğu ve batı Afrika) bile devlet gücü her zaman üstündür. Buralarda "devlet", hâkim din ile, geriye kalan dinlerin az çok lehinde olmak üzere, özdeşleşir. Eskiçağ'da Greklerde ve Romalılarda bunun örnekleri olmuştur. Yunanistan örneğinde öncülüğün devlete mi, yoksa dine mi ait olduğu sorusu cevaplanamazken ve bunlardan birini diğerinin tezahür tarzı olarak kabul etmek gerekirken Roma'da din sadece bir kült ve devletin bir fonksiyonu olarak görülüyor. Konfüçyüz Çin'inde ve dinî konuların fiilî ve örgütsel olarak apayrı bir özellik taşıdığı Japonya'nın *Shinto*'sunda buna benzer ilişkiler eskiden olduğu gibi şimdi de vardır. Az çok sıkı bir ilişkiden tutunuz da dinî hayatı yönlendirmeye kadar devlet etkisinin bütün türlerine rastlamak mümkündür. *Sezaropapizm* (Caesaropapismus)[3], fiilî etki için somut bir örnektir. Buna göre devlet reisi, din işlerinin de reisidir. Bizansta ve Çarlık Rusya'sında bu böyle olmuştur. Orta Çağ başlarındaki Alman kilisesi de burada bir örnek teşkil edebilir. Adı geçen kilise, başlangıçta sınırlı olan egemenliğini daha sonra genişletmiştir. Şiîliğin ve diğer İslâm mezheplerinin zıddı olarak sünnîlik, aynı şekilde burada söz konusu edilebilir. Devlet hâkimiyeti en açık şekilde dinin ulusal yahut resmî anlamda kurumlaşmasında görülür. Devlet, dinî homojenitenin olmadığı yerlerde mevcut dinlerden biriyle kaynaşır. Geri kalan dinlere karşı tavrı az çok katı veya hoşgörülü olabilir. Hemen hemen bütün Önasya ulusal dinlerinin (Mısır, Babil, İran) tavrı bundan ibarettir. Din birliğinin kilise halinde örgütlendiği yerde, devlet kilisesi (anglikanizm) ortaya çıkar. Bu takdirde dinin yahut çok defa eyalet kilisesiyle çifte bir yön kazanan kilisenin devlete olan bağımlılığında bir laçkalık söz konusudur. Dinî birliklerin nispeten bağımsız olmalarında devletin maddî ve manevî katkıları vardır. Böylece devlet, Luther taraftarı birçok eyalette olduğu gibi, kiliseyi içten ve dıştan etkisi altına almayı başarır. Devlet gücünün din (kilise) üzerindeki etkisi veya ikisi arasındaki sıkı işbirliği sonucunda ortaya çıkan dezavantajlar ("dünyevîleşme"), mezhepler tarafından büyük dinî birliğe gösterilen tepkinin (veya tepkilerin) aynı zamanda bu tür yakın bir işbirliğini de hedef aldı-

3 Ç.n.: Dünyevî hükümdarın din ve dünya işlerini birlikte yürütmesi.

ğını bâriz bir şekilde ortaya koymaktadır. Kimi din ve mezhepler, daha başından beri devletin etkisini doğurabilecek her türlü ilişkinin karşısında olmuş veya bu konuda çok dikkatli davranmıştır (*Calvin*, bir başka açıdan da *Buda*). *Troeltsch*, devlet gücüne yaklaşımları bakımından dinî birlikleri (mezhepleri) "hoşgörülü" ve "saldırgan" biçimde iki gruba ayırır. Budizm'in devlete (siyasete) karşı ilgisizliğine rağmen son derece hoşgörülü bir devlet dini (Çinhindi) olmayı başarmış olması ilginçtir. İcma prensibinde salt bir öğreti, uygulama ve birlik için bir norm geliştirmiş olan İslâm'da ise, bu prensibin sağlam örgütlenmiş bir kuvvet tarafından korunmamış olması, kurumlaşmayı engellemiştir. *Özgür kilise*, devlet ve kilisenin birbirinden ayrıldığı her yerde vardır. Bunun örneklerine ilk önce Amerika'da ve daha sonra Fransa'da rastlıyoruz. Bu, teorik olarak devletin tarafsızlığını ve "dinî cemaatleri" etkilemekten kaçınmasını ifade eder. Sadece münferit gruplar için değil, dinî ve ideolojik güdü ile hareket eden bütün gruplar için de bu böyledir. Uygulamada ise, Kuzey Amerika ve özellikle Almanya'da olduğu gibi, dinî cemaatlerin prensipte birbirlerine eşit kılınmaları hususu, bazı gruplara yapılan ve meşruiyetini tarihten ve diğer sebeplerden (nicelik, önem) alan özel muameleyi dışlamaz.

Din tarihi, değer yargılarını mümkün mertebe dışlamak şartıyla, devletin din üzerindeki etkisinin içeriği hakkında tipolojik açıdan her türlü bilgiyi vermek durumundadır. Bu etki, dinî hayatın çeşitli yönleri (kült, öğreti, cemaat) ile dindarlığın çeşitli biçimleri üzerinde her defasında birbirinden farklı şekillerde varlığını hissettirecektir. Devlet etkisinin kendini göstermesi ve biçimlenmesi, devlet biçimine vesaireye göre tamamen farklı olacaktır. Bu noktada din sosyloojisi ister istemez tarih, hukuk ve din hukuku araştırmalarına eşlik edecektir.

2. Dini Birliklerin Örgütlenmesi

Din ve topluluk arasındaki karşılıklı etki konusuna giren bir başka husus da topluluklaşmanın salt dinî biçimlerine dair açıklamalarımızda temas etmiş olduğumuz dinî grupların ve birliklerin örgütlenmesi sorunudur. Burada da gene prensiplerden yola çıkmak gerekir. Yukarıda sorduğumuz "dinî topluluk nasıl olabilir?" sorusu, burada bir başka soruya dönüşüyor: Sosyolojik ve hukukî düzenlenme anlamında örgütlenme nasıl mümkün oluyor? Burada büyük dinî birliklerin tarihî gelişimlerinin vermiş olduğu olumlu cevabın yanısıra bir de mistik ve spiritüalist tarzda belirlenmiş grupların hukukî ve toplumsal düzenlenme konusunda minimum ölçülerle yetinmeyi amaçlayan ve her türlü hiyerarşiyi vesa-

ireyi reddeden olumsuz cevabı vardır. Bunlar arasında, bir taraftan "mezheplerin"in önce pratik olarak gelişen ve sonra da teorik olarak meşruiyet kazanan kompromi ve konsesyonları, diğer taraftan belli büyük dinî grupların (Luthercilik, İslâm) spiritüalist özellikleri sayesinde sık sık geçişler olur. Roma Katolik Kilisesinin örgütlenme konusunda ortaya koyduğu mükemmel örnek, her türlü takdirin üstündedir. Mahayana-Budizmi ve İran'ın Zerdüştî devlet kilisesi de iyi örgütlenmenin, gerçek hiyerarşinin Hıristiyan âlemi dışındaki güzel örneklerini teşkil ediyorlar. Ama bu arada ünlü bir kilise hukukçusu (*Sohm*) "ideal" kilise düşüncesine işaretle protestanlığı hukukî ve sosyolojik düzenlenmenin tümünden vazgeçme olarak yorumlayabilmiştir. Ancak kilise huku alanında yapılan araştırmalarda (bkz. *Kahl*, *Holstein*) buna haklı olarak karşı çıkılmış ve bunun tarihî olarak savunulamayacağı, sistematik açıdan ise hukukun zorunlu olarak ortaya çıkışının kilisenin mahiyetiyle çelişki teşkil etmediği (bkz. *Kahl*, "Beşerî Örgütün Özgörlüğü"), Kilise ile Tanrı devletinin özdeşleştirilemeyecekleri (Protestan görüşe göre) ve *Sohm*'dan hareketle hukuk kavramının biçimsel karakter itibariyle çok dar olduğu ileri sürülmüştür. Kaldı ki, hukukun varlığı protestan anlayışa göre de kilisenin mahiyetiyle çelişmez. Kiliseyi ilâhî bir hukuk müessesesi olarak gören katolik mezhep için ise, sorun zaten başka türlüdür. Dinî güdü ile ayakta kalan bir toplum düzeninin biçimlenmesi, dünyadaki bütün varlığın bir düzene gereksinme duyduğu deneyimiyle açıklanır. Bunu haklı çıkaran nedenleri gene dinî tebliğin kendi içinde aramak gerekir. Meşruiyetin ilâhî hak olarak kendini gösterdiği durumlarda ise, tıpkı eski Hıristiyanlıktaki gibi, organizma düşüncesi, organizmanın organları arasındaki işbölümüyle birlikte rol oynayacaktır. Bu düzende hipertrofi yönünde gözlenen eğilimler (düzenin yüzeyselleşmesi ve kemikleşmesi) ile dinin ruhanîliğini ve manevîliğini kendi sosyal biçimi içinde yaşatma arzusu arasındaki çelişkiye de bir rol düşmektedir. Din dünyasında "demokratik" düşünceye esas itibariyle az yer verildiğini de burada belirtmek gerekir. Doğal veya yapay bir kült birliğine girmek az sayıda sınırlamalara bağlı olduğu halde ve dinî tebliğ evrensel bir karakter taşıdığı halde gene de din konularında kesin bir eşitlik yoktur. Din duygusunun (sensus numinus) son derece farklı geliştiği, çeşitli topluluklar tarafından ötedenberi bilinen bir şeydir. Burada bireysel farklar da önemli rol oynuyor. Dindar insanın (homo religiosus) saygınlığı ve buna bağlı olarak birlik içinde yerini belirleyen husus, onun kendine özgü dindarlığı ile doğru orantılıdır. Kültürel gelişimin "ilkel" aşamalarında dinî (yahut majik) bakımdan özellikle yetenekli olanlar, prestijin doruk noktasında bulunurlar. Dinî grupların sosyolojik yapısına dikkatleri çeken ilk kişi

olarak bilinen ve bu gruplara uygun düşen düzenleri -isabetli olmamakla beraber- "hiyerokrasi" adı altında toplayan *Max Weber*, dinî saygınlık sahiplerinin başından beri bu saygınlıklarını iki şeye borçlu olduklarına dikkati çekmiştir: İlâhi lütuf (karizma) ve memur edilmiş olma. Gelişmiş dinlerde olsun, ilkel dinlerde olsun dışrak ve içrek grupların çeşitli biçimlerde birbirlerinden ayrılmaları, saygınlığa göre farklılaşma prensibiyle açıklanmamakla beraber, birlik içinde tercih edilme ve yükselme gibi hususlar her ne kadar özel gayret (eser vermek gibi) gerektiriyorlarsa da, bunların asıl sebeplerini dinî beceride aramak gerekir. Demek oluyor ki, dinî beceri birlik içindeki farklılaşmanın birinci prensibidir. (Dinî açıdan önem arz eden) *icraat* ise ikinci prensibi teşkil eder. Nihayet akla üçüncü bir prensip (kutsal kitapların yorumlanması olarak niteleyebileceğimiz kutsal bilgi gibi zaman, bilgi ve beceri gerektiren mekanizmalar) daha geliyor ki, bu da bir nevi işbölümünden ibaret olup -kelimenin yüzeysel anlamıyla- daha sonra mesleklerinin gereği olarak dinî görevleri yerine getiren ve buna uygun saygınlıktan nasibini alanlardan meydana gelen az çok belirgin bir zümrenin ortaya çıkmasına sebep olur (ruhban ve ruhbandan olmayanlar gibi). Doğal birliklerin aynı zamanda kült birlikleri olduğu şartlarda bile dinî olmayan (profan) doğal farklılıklara dayanan (baba: evin rahibi; kral: devletin en yüksek derecedeki rahibi) bir farklılaşma ve bir anlamda da hiyerarşi söz konusudur. Ve nihayet kurucusu olan dinler buna başka bir düzenlenme prensibini de ekliyorlar: Kurucunun kişiliğine olan yakınlık, aynı inancı paylaşanlar arasında giderek genişleyen bir çevrede önemli rol oynar.

Şimdi de gerek karizma, gerekse meslekî icraatları sonucunda birlik içinde seçkinler mertebesine yükselenlerin durumuna bir göz atalım. Kolektivizm mi, bireycilik mi şeklindeki şaşırtmaca soru günümüz din sosyolojisi için kesinlikle söz konusu değildir. Sosyolojinin tüm bireysel verimliliğin kolektif icraat içinde çözülmesi gerektiğine ve çözülebilirliğine inanıldığı ilk dönemlerinde bile, sade bir kolektivizme eğilim gösterdiği hususunu burada bir tarafa bırakıyoruz. Grubun işbirliği yapması dinin oluşması ve gelişmesi açısından son derece önemli bir olaydır. Buraya kadar çeşitli vesilelerle bu noktaya temas ettik. Burada herkesçe bilinmesi gereken bir başka önemli husus da dinî liderin sosyal alandaki rolü ve etkinliğidir. *Wundt*, miti (Mythus) kollektif icraat, dini ise bireysel icraat şeklinde tanımlarken dile getirmek istediği başlıca husus budur. İnsanı ilâhî sırlarla dopdolu kılan saygı ve tevazu, onun içinde yaşadığı birlikten uzaklaşmasına sebep oluyor *(Duhm, Otto)*. *Max Weber*, dinî literatürde

geçen "karizma"[4] sözcüğünü sosyolojiye kazandırırken ona yeni bir anlam da vermiştir. O, bu sözcükle dinî liderlerin özel itibar, saygınlık ve prestijlerinin karşılığı olan nesnel niteliği kastetmiştir. Nitelik kazanma, özel bir yetenekten (kendinden geçme yeteneği gibi) kaynaklanabildiği gibi, kişinin ortaya atılmasını meşru kılan bir görevden de (meselâ, peygamberlik) kaynaklanabilir. Burada sosyolojik sonuçlar bakımından önemli olan noktalardan biri de, dindar insanın ortaya attığı *kişisel iddia*dır. İlgili şahsın gerçek saygınlığı ve prestiji, bu iddianın gerisinde kalabildiği gibi ona denk de olabilir. Aynı şekilde saygınlığın ve prestijin bu iddiayı aşması da mümkündür. Dinî liderlerin insanlar üzerindeki sınırsız nüfuzu salt sosyolojik açıdan asla açıklanamaz ve anlaşılamaz; çünkü burada konuya sadece dış görünüş açısından bakılmaktadır. İddianın benimsenmesinden ve resmen tanınmasından sonra kendini gösteren bu etki, dinî karizmanın ikna edici, etkileyici ve coşturucu gücünün bir kanıtıdır. Dinî lider ve onun yolunda yürüyenler için karakteristik olan iki husus vardır. Birincisi, aralarındaki bağın az çok duygusal olmasıdır. Bu ise, biçimlenme bakımından bir minimumu ifade eder. İkincisi ise -mesleklerine uygun nitelik kazananların biçim ve içerik bakımından sınırlı işlevlerinin aksine- "kayıtsız şartsız istek" olarak tanımlayabileceğimiz güdüdür. Majik becerilerine inanılan, keramet kabilinden hallere giren ve kendilerinde olağanüstü haller gözlenen kişilere karşı beslenen ve psikolojik olarak henüz tam olarak tanımlanmamış "korku duygusu", dinî gelişimin ileri aşamalarındaki dindar insan saygınlığının bir önbasamağı olarak görülmemelidir.

Karizmatik güçte dinî kişiliğin en gelişmiş örneğini büyük din kurucularının kişiliklerinde görmek mümkündür. Aynı şekilde din kurucularını,analoji yahut özdeşlemeye meydan vermeksizin, *tesir* bakımından birbiriyle karşılaştırmak da tarihî açıdan mümkündür. İnancın gereği olarak "*Bir*"e bağlılık yönünde verilmiş olan karar, bu karşılaştırmanın dışında kalıyor. Kaldı ki, büyük din kurucularının her biri bireysel bir fenomendir ve bu yüzden onları ayrıntılarıyla karşılaştırmak sosyolojik olarak mümkün değildir. Meselâ, Hz. İsa'nın havarilerine, Hz. Muhammed'in ashabına ve Buda'nın takipçilerine olan ilişkilerine baktığımızda, bunlardan her birinin biçim ve içerik bakımından tamamiyle farklı ve kendine özgü olduğunu görürüz. Sık sık vurguladığımız bir noktayı burada tekrar belirtmeden geçmeyeceğim. O da şudur: Dinî hayatın işler-

4 Ç.n.: Almanca ve İngilizcede "Charisma" olarak geçen sözcük, "başkalarını etkileye bilme yeteneğini veren ayrıcalı kuvvet", "Tanrı vergisi" anlamlarına geliyor.

lerliğinin söz konusu olduğu her yerde sosyolojik incelemenin bir başka incelemeyle bütünlenmesi gerekir. Ama gene de takipçilerden oluşan grupların yapısı, sosyoloğu şaşırtıcı paralellikler ve analojilerle karşı karşıya bırakır. Fakat hiçbir yerde dindar insanın *birleştirici* etkisi, kurucularda olduğu kadar belirgin değildir. Karizmalarının gücü mevcut (doğal ve yapay) birlikleri aşıp yenilerini kurmaya yetiyor. İkinci bir dinî lider tipini *Peygamberde* görüyoruz. Münferit tipler arasındaki sınırın esnek olduğunu biliyoruz. Nasıl ki, Hz. Muhammed, İslâm dininin kurucusudur, aynı şekilde Acem peygamberi Zerdüşt de kendi adını taşıyan dinin kurucusudur. Manikeizmin kurucusu Mani'yi bir sınıfa dahil etmek, montanizmin kurucusu Montanus'u yahut Pythagoras'ı[5] bir sınıfa dahil etmek kadar kolay olmayacaktır. İddiaları ve tesirleri bakımından hak etmedikleri halde, bütün bu din kurucularına peygamber niteliği verilmiştir. Ancak burada söz konusu olan sadece "başarı" değildir; yapısal bir fark da söz konusudur. Peygamber için karakteristik olan iki şey vardır. Bunlardan biri, onun içinde bulunduğu ruh hali, diğeri ise kendisini yetkili kılan mesajdır; o, Hz. Muhammed'in ifade ettiği gibi, bir "elçi" ve "uyarıcı" dır. Birincisinde duruma ve amaca uygun (ad hoc) *memur edilme*, ikincisinde ise gene peygambere özgü olan ve onu diğer tiplerden ayıran *ahlâkîlik* vardır. Kendisine verilen yetkiye dayanarak yorumcu oluverir peygamber; onun ifadelerinden hareketle geleceğe dair yorumlar yapılır. Gerçi hemen hemen bütün kavimler kâhinlerin peygamberlerin selefi (öncülü) oldukları noktasında birleşiyorlar, ama İsrail Krallığı zamanında Tanrı tarafından memur edildikleri iddiasıyla ortaya çıkanların (meselâ, Nathan tipi) "peygamber" olarak tanımlanıp tanımlanamayacakları konusundaki tartışmalara biraz şüphe ile bakılabilir. Çünkü burada sadece teolojik açıdan önem taşıyan bir fark söz konusu değildir, bunun yanında sosyolojik bir fark da söz konusudur. Peygamberin etrafında beliren çemberin -eski İsrail'de olduğu gibi ("peygamber okulları")- sadece kişisel bağlarla mürşide bağlanmışlardan oluşmadığı ve bunun kendisine peygamber gönderilen halkın, grubun, şehrin tümüyle en iyi şekilde örtüşen ve değişen kitlenin sosyolojik korelatını teşkil ettiği dikkate alındığında bu fark rahatlıkla görülebiliyor. Peygamber kategorisinde sosyolojik tiplerle ilgili kavramların tarihî gelişim içinde ve siste-

5 Ç.n.: n.: Pythagoras, İ.Ö. 6. yy. da yaşamış bir Yunan filozofudur. Despot Polykrates'in zulmünden kaçtıktan sonra 532 yılında İtalya'nın Kroton kentine yerleşmiş ve orada bilim, din, ahlâk ve siyaset konularına eğilen bir ekol kurmuştur. Daha sonra komşu Yunan şehirlerinde de etkili olmaya başlayan ekol, aristokrat partinin odak noktası oluvermiştir. Demokratikleşme hareketiyle etkisini yitiren bu ekol, İ.S. 4.. yy. sonlarına doğru tamamen kaybolmuştur.

matik bir biçimde ele alınması din sosyolojisi metodolojisinin bir gereğidir. Ancak bunun ayrıntılarına burada inme imkânımız yoktur. Etrüsk, Babil, Çin, kuzeydoğu Asya, Amerika ve birçok klasik dinlerden bildiğimiz kâhin tipi de "peygamber" tipiyle akrabadır. *Cicero*, iki türlü kehanetin varlığını kabul eder: Mevcut işaretlerden kaynaklanan kehanet ve cezbeden kaynaklanan kehanet. *Hauer*, "ilkel peygamber" tipini bu ilişki içinde ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca burada *kâhin* ve *büyücü* fenomenleri arasındaki geçişler belirginleşiyor. İlkel seviyedeki büyücünün prestijini, sürekli yahut zaman zaman (belli şartlarda, sanatına özgü araç gereç vs. sayesinde) ve belli bir ruh hali içinde (vecd) sahip olabildiği karizmasına borçlu olduğunu daha önce belirtmiştik. Etrafında büyük bir grubun oluştuğu büyücülerin yanısıra belli bir taraftar grubundan yoksun olduğu halde sanatını tek başına icra eden büyücüler de vardır (Kuzeyasyalı şaman tipi ile Afrikalı ve Amerikalı hekim tipleri gibi). Diğer taraftan ilkel kavimlerde karizmatik ve meslekî bakımlardan nitelik kazanmış ve dinî anlamda seçkin bireylerin yanyana yaşadıklarını görüyoruz. Demek oluyor ki, ruhbanlığın meslek haline gelmesi sadece gelişmiş kültürlere özgü bir fenomen değildir. Bu yanyana yaşama, gelişmiş dinlerde daha çok belirgindir. Görevli hahamların yanında keramet sahibi saddıkın (Zaddik) yer alabildiği Yahudilikte de bu böyledir. Başkalarını etkileyebilme yeteneğini veren ayrıcalı kuvvet sahipleri (=karizma sahipleri) zamanla yerlerini memur edilenlere terkediyorlar. Bunu eski Hıristiyan cemaatın gelişim süreci içinde gözlemek mümkündür. Burada selefleriyle aynı özellikleri paylaşan ve nüfuzunu makamdan kaynaklanan karizmaya değil, kişisel karizmasına borçlu olan bir başka tiple karşılaşıyoruz: *Aziz*. Bu, din sosyolojisinde tek başına bir kategori teşkil ediyor. Karakterinin etkileyici yapısıyla, örnek yaşama tarzıyla ve kusursuz dindarlığıyla ruhları fetheden Tanrı adamı tipine hemen hemen bütün dinlerde rastlamak mümkündür. Katolik kilise ona kürsülerini vakfetmiş, Budizm onu *Arhant*, *Bodhisattva* ve *Buda* olarak kabul etmiş, İslâm bile murabutu (târiki dünya) yüceltmede bir hayli ileri gitmiş, Hinduizm ise bu konuda aşırıya kaçarak onu adetâ büyücülere özgü unvanlarla yüceltmiştir (Guru, Gosain, Yogin vs.). Kadın peygamberler gibi kadın azizlerin (=azizeler) de olduğunu burada kısaca belirtelim. Rahibin meşruiyetini kanıtlaması farklı olmaktadır. Burada gerçi yaradılıştan gelen becerilerin bir rolü vardır, fakat karizmatik güç sahibi liderlerde olduğu kadar etkili olamazlar. Ama ne olursa olsun kendiliğinden (spontan) ve doğrudan icraatta bulunan karizmatik kişinin aksine, rahibi farklı kılan husus, onun meşruiyetini profesyonel tarzda kanıtlamasıdır. Demek oluyor ki, burada görevlendirilmenin yerini meslek, doğ-

rudan temsilin yerini edinilmiş tam yetki, varlığını az çok kişiye borçlu olan taraftar grubunun yerini belli bir makama koordine edilmiş istikrarlı bir grup (gerçekte ise doğal olarak makam gruba koordine edilmiştir) yahut sürekli bir çevre ("cemaat", "psikoposluk bölgesi") alıyor. Rahipler -çoğunlukla- istihdam edilmiş kişilerdir; yaptıkları işe karşılık bir ücret alırlar. Duygusal düzen, yerini tamamiyle akılcı düzene bırakmıştır. Yapılan işin kurallara uygunluğu esastır. Rahiplik görevi, makama uygun etkinlik çerçevesi dahilinde belli bir vesileye dayalı icraata yer verme hakkını saklı tutar. Kişisel inisiyatif ile sevk ve idare (bu, en çarpıcı şekilde muhtemelen bütün dinlerde teşekkül etmiş olan *günah çıkartma* müessesesinde görülür), kehanet ve gaipten haber verme yeteneğinin belirlediği bayağı kültür ilişkileri bir tarafa bırakılacak olursa, eski Meksika'da, Hint Brahmanizminde, Hinduizmde, Budizmde, Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta (özellikle katoliklerde) önemli rol oynamaktadır. Dinin karşı güçler tarafından tehdit edilmesi gibi farklı durumlarda rahibe son derece önemli görev düşmektedir. Rahibin *göreve çağırılması*, *Bertholet*'in temas ettiği gibi, ulûhiyetin onayı ile (memur edilmeyi hatırlatan ifrat derecede bir durum), gaipten haber verme yöntemleriyle, yasa ile, serbest seçim ile (eski üyelerin yahut halkın oylarıyla), hatta pazarlıkla olur. Burada rahibin bir fenomenolojisini vermiyoruz; çünkü bu, dinbiliminin konusudur. Biz sadece din sosyolojisi açısından önem taşıyan hususlar üzerinde duruyoruz. Bu bakımdan rahibin *temsilî* (repraesentativ) karakteri özel bir anlam taşıyor. Kült konularında (dua, kurban vs.) tek tek kişileri temsil ettiği gibi bir cemaatı da temsil eder ve onun tam yetkili temsilcisidir. İcabında ulûhiyet ve grup arasında yahut tek tek kişiler arasında elzem bir aracı olabilmektedir ("monopolize etme" yahut "tekeline alma" olayı). Çünkü hizmet ettiği ulûhiyet adına vardır. Daha çok (Güney ve Orta Amerika'da, Kuzey Asya'da, Mısır'da; Greklerde ve Keltlerde olduğu gibi) kalıtsal, belli ailelerle sınırlanmış, her zaman geçerliğini korumuş, Doğu'da ve Batı'da ilkel kavimler arasında daima sınırsız bir otorite teşkil etmiş olan rahiplik, sosyolojik açıdan son derecede önemlidir. Bir çok imtiyazları ve özellikleri olan rahipliğin çeşitli işlevleri vardır. Birinci görevi ilâhî iradeyi bilmek ve yorumlamak olan rahip, teolog, doktor, yargıç, bilgin, devlet adamı ve eğitimci olarak tarihte asla küçümsenmeyecek bir rol oynamıştır. Onun bu çeşitli işlevleri zamanla gelişerek bağımsız sosyolojik bir tipin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Kültürün çeşitli zaman ve mekânlarından bildiğimiz *öğretmen* tipi, din sosyolojisi için ayrı önem taşıyor. Gerek Doğu'da (Yahudilik, İslâm, Hinduizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm), gerekse Batı'da (Yunanistan ve bütün Orta Çağ boyunca) eğitici güçleriyle sosyolojik ve tarihî açı-

dan önem taşıyan grupların ve hareketlerin ortaya çıkmasını sağlayan birçok güçlü teolog ve filozof vardır. Bunlar, Protestan kilise kurucularında olduğu gibi, kişilikleri, dinin mahiyetine ilişkin görüşleri ve sosyolojik önem taşıyan etkinlikleriyle Hıristiyanlık dışında reformcu birer sima ve öğretmen olarak temayüz etmişlerdir. Budizm'de *Ashvagosha*, *Bodhidharma*, *Nagarjuna*, *Asanga;* Lamaizmde, *Padmasambhava* ve *Tsongkhapa;* Hinduizmde, *Shankarna*, *Yamuna*, *Ramanuya*, *Madhva*, *Vallabha* burada örnek olarak gösterilebilirler. Böylece sözü tekrar lider tiplerine ve rahipliğe getiriyorve diyoruz ki, karşılaştırmalı inceleme münferit dinlerde rahiplik kurumunu araştırırken bireysel özellikleri gözden kaçırmamalı ve onları vurgulamalıdır. Hıristiyan mezhepler teolojisi, öğretisiyle rahiplik kurumunu kolaylaştırmıştır.

Nispeten ilkel şartlarda bile rahipliğin kendi içinde farklı düzenlendiğine tanık oluyoruz (rahip loncaları, okulları ve rütbeye göre sınıfları): *Hiyerarşinin* başlangıcı. Bir hiyerarşinin oluşması yönünde gözlenen eğilimler, çok güçlü olmamakla beraber, zamanla giderek önem kazanırlar. Ne var ki bunlara paralel olarak "demokratik" karşı akımlar da gelişirler. Rahipliğin daha başlangıç döneminde kurumlaşma yoluna girdiğini belirtmiştik. Meksika'da, Peru'da, Japon şintoizminde (Shintoismus), Mısır'da, Babil'de, İsrail'de ve eski Hindistan'da, Etrüsklerde, Romalılarda ve nihayet Keltlerde bunun gelişmeye devam ettiğini görüyoruz. Sonuçta "ruhban" ve "ruhbandan olmayan" biçiminde bir ayırımı gerçekleştiren hiyerarşi, rahiplerin sınıflandırılması ve derecelendirilmesinden ibaret olup, göç sonrası Yahudiliğinde, İran devlet kilisesinde, Manikeizmde, "mahayana" -Budizminde, Taoizmde, Roma Katolik ve Ortodoks (Anadolu) kilisesinde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu noktada dinî olmayan (profan) örgütlerin etki ve etkinliklerini tekrar hatırlamak gerekir. Ancak bu, biraz önce karakterize edilen gelişmenin -maksimum derecede de olsa- *içrek* olabileceği anlamına gelmemelidir. Burada asıl önemli olan, hiyerarşi ile dünyevî güçler arasındaki ilişkinin incelenmesidir ki, bu da, yukarıda temas ettiğimiz gibi, daha üst düzeyde kilise ve devlet arasında bir sorundur. Ayrıca, devlet dini olmayan dinlerde de (Taoizm gibi) hiyerarşi vardır. Yeri gelmişken bir hususu daha hatırlatmak gerekir: Toplulukla ilgisi yönünden hem ilerici, hem de muhafazakar etkisi olabilen karizma sahiplerinin aksine, rahiplik genel olarak *muhafazakâr* yönde etki yapar. Ancak bunun "çıkar" biçiminde yorumlanmaması gerekir.

Tanrı'nın rızasını kazanmak için "dünya" dan belli bir derecede uzaklaşmış ve yaşayışını şu veya bu şekilde düzenlemiş "münzevi"

tipini dinî nitelik kazanmış tiplerin sonuncusu olarak gösterebiliriz. Burada olaya toplumdan soyutlanma veya toplum içinde kalma, başka bir deyişle bağımlılık veya bağımsızlık gözü ile bakmanın fazla bir önemi yoktur. Münzeviliğin her türlüsü ile ehli takva ve kendilerini hasta ve yoksulların yardımına adamış kişiler buraya dahil edilebilirler. Hemen hemen bütün gelişmiş dinlerde kişi ve grupların bu tarzda yaşama imkânları vardır. Böylece özet mahiyetindeki bu açıklamalarımızda dinî birlik içinde şu veya bu anlamda sivrilmiş veya özel nitelik kazanmış kişiden yola çıkarak özel ve genel arasındaki sınırların birbirine karıştığı bir noktaya gelmiş bulunuyoruz.

Sözlerimi bitirirken "kamuoyu" olarak dinî topluluğa kısaca değinmek istiyorum. Burada iki çeşit kamuoyundan söz edilebilir. Biri, duruma göre *değişen* kamuoyudur (törenler, vaazlar, çeşitli türden olaylar vs.); diğeri ise -az çok- sürekli olan kamuoyudur. Nasıl ki, müritler mürşidin, coşkun dinleyici kitlesi karizmatik peygamberin ve cemaat rahibin sosyolojik korelatı olarak vardır, aynı şekilde *cemaatın* da her defasında kendisini az çok hissettiren, az çok düzenlenmiş, planlanmış *etkinliği* ve katılımı vardır. Son derece aristokratik tarzda düzenlenmiş dinî birlik tipinin yanısıra cemaatın din konularına doğrudan veya dolaylı katılımına oldukça geniş ölçüde yer veren "demokratik" yapı tipine de rastlanmaktadır. Bu eğilimlerin en açık şekilde gözlendiği münferit Hıristiyan mezheplerinin yapıları örnek olarak gösterilebilir. Doğal olarak mükemmel bir "eşitlik" söz konusu değildir. Dinî zümrenin yapı ve hukukî bakımlardan örgütlenmesinde etkilerine tanık olduğumuz bir takım eğilimler, "eşitlik" ilkesine son derece bağlı kalınarak kurulmuş birliklerde ortaya çıkarak birliğin temsil edilmesinde belli işlev ve görevlerin doğal farklara (yaş vs.), karizma ve ihtiyaca uygun olarak tanzim edilmesine sebep olurlar.

Dinî ilgi ve ihtiyaçtan kaynaklanan içrek örgütlenmenin yanısıra dinî grupların örgütlenmelerinde etkili olan başka faktörler de vardır. Bunlar arasında hukukî, siyasal ve ekonomik olanları ilk sırayı almaktadırlar. Din sosyolojisi bu noktalarda din hukuku, ekonomi ve devlet bilimi ile birleşiyor; tıpkı diğer konularda bir taraftan tarih, genel sosyoloji ve dinbilimi ile, diğer taraftan da teoloji ile birleşmesi gibi.

EK BÖLÜM

Din Sosyoloğu Olarak Max Weber[1]

Max Weber'in din sosyolojisi ile ilgili çalışmalarının[2] yayınlanması üzerinden bir hayli zaman geçmiştir. Aradan geçen bunca zamana rağmen anılan çalışmaların dinbilimi alanında yapılan diğer çalışmalar üzerinde fazla bir etki yaptıkları söylenemez. Bu ise son derece dikkate değer bir olgu olup nedenlerinin araştırılması gerekir. *Max Weber*'in din sosyolojisi alanında[3] göstermiş olduğu olağanüstü çaba, onu en sert biçimde eleştirenler de dahil, herkes tarafından takdirle karşılanmaktadır; bilgeliği, zekâsı düşüncelerindeki berraklık ve dinamizm her defasında vurgulanmıştır. O, bu özelliklerini burada üzerinde durduğumuz konuda da gösterebilmiştir. Konu tarihsel büyüklüğüne rağmen yeni bir takım kategoriler dahilinde ele alınabilmiştir. *Max Weber*, konuya hiçbir şekilde sınırlama getirmemiş ve gelişmiş ulusların tarihlerindeki ekonomik, dinî ve toplumsal fenomenleri araştırmalarına dahil etmeye çalışmıştır.

Denebilir ki, ortaya koyduğu sorunlar daha önce ele alınmayan türden sorunlardı. *Max Weber*'den önce "din sosyolojisi" yoktu. Arkadaşları *Ernst Troeltsch* ve *Werner Sombart*'la beraber din sosyolojisini ortaya koydu.[4] Onu düşünce tarihindeki nedensellik içinde bir yere oturtmak gerekirse, kendisinin geniş ve ampirik bir tabanda tarihsel ekolden başlayarak bir taraftan Alman toplumbilimi, diğer taraftan *Marks* ve Batı pozitivizmi üzerinden günümüze dek uzanan bir çizgi takip ettiği[5] söylenebilir. Aslında, istendiği takdirde, daha gerilere gidilebilir[6]. "Tarihî anlayış"ın[7] ortaya çıkmasıyla maddî ve mânevî kültürün -ki ikincisine din de dahildir- içinde bulunduğu şartlar ele alınmaya başlanmıştır. Diğer tarafta aydınlanma düşüncesinin devam ettirilmesi yönünde gösterilen çabaların doğurduğu sonuçlar da araştırma konusu edilmiştir[8]. *Herder*, bu konuda çığır açmıştır[9]. Teolog ve din araştırmacısının, tarihçi ve filozofun, filozof ve etnoloğun bu sorunlara duy-

dukları katmerli ilgi, onda henüz birbirinden ayrılmamış olup kişiliğinin birliğiyle adetâ kenetlenmiştir. Din, ulus ve devlet ilişkisi üzerindeki çalışmalar romantizmden teşvik görmüştür[10]. Bu arada biraz önce sözünü ettiğimiz birlik, ayrıntılara inen münferit felsefî çalışmaların lehine çözülmüştür (Dilthey'in de belirttiği gibi manevî bilimlerin sınıflandırılması o devirde olmuştur). Alman idealizmi[11], romantizme nazarî olarak benimsenen yeni bir birlik kavramını kazandırırken *Hegel* de kapsamlı sistemiyle bağlantılı olarak *toplum*[12] kavramını ortaya atar. *Schleiermacher*, dini, dinin mahiyetini ve çeşitli fenomenlerini yeniden ve derinlemesine ele alan bir çağı açmakla yetinmeyerek ortaya attığı kilise öğretisiyle Hıristiyanlığın toplumsal yönüyle ilgili yeni bir anlayış getirir[13]. Böylece bir taraftan *toplumbiliminin*[14], diğer taraftan *dinbiliminin*[15] oluşması için gerekli koşullar yaratılmış olur. Hukuk bilimi[16], ekonomi bilimi[17], devlet bilimi[18], kilise hukuku[19] gibi disiplinler buna katkıda bulunurlar. Ortaya henüz çıkmış bulunan ve doğulu ulusların genel kültürlerini araştırmalarına konu alan şarkiyat da bundan böyle dine eğilir[20]. Nitekim daha sonraları etnoloji de ilkel toplumların inançları konusunda aynı şeyi yapacaktır[21]. Bu arada psikolojinin *Herbart* ile sosyal fenomenlere yönelmesi[22] sonucunda uluslar psikolojisi teşekkül eder ve din-ulus ilişkilerinin araştırılmasında özel bir anlam kazanır.[23] İlginç, ama kendi halinde biri olan *Richard Rothe*[24] bir tarafa bırakılacak olursa, teolojinin *Schleiermacher*'in görüşleriyle fazla bir gelişme kaydettiği söylenemez[25]. *Ritschl*[26], dine ilişkin görüşlerinde birlik dindarlığı gibi son derece önemli bir kavramdan yola çıktı ve bu kavramı daha sonra tarihî ve içtihatçı teoloji tarafından katmerli sistematik olgularda kullanıldı[27]. Belli filologların elinde tamamen başka ulusların dinî düşüncelerinin araştırılmasına yönelmiş bulunan dinbilimi (*Max Müller*, *Usener*), ilk önceleri dinin sosyal yönüyle o kadar fazla ilgilenmedi[28]. Toplumbilimi ise, o günün şartlarının elverdiği ölçüde, mahiyetinin, görevlerinin ve konumunun açıklığa kavuşturulması konusunda güç de olsa mücadele vermek durumundaydı[29]. Kaynaklandığı büyük akımların sözünü etmiştik. Bunlar kısaca, klasik felsefenin teşvik ettiği Batı sosyolojisi[30], Alman devlet bilimi[31] ve *Marks*'ın öğretisidir[32]. Tarih alanında yapılan araştırmalarda ise (özellikle *Ranke*'nin araştırmalarında) din, devlet ve toplumsal güçler arasındaki nedenselliğe dikkat çekiliyor ve *Dilthey*'in tarihî, metodolojik ve sistematik araştırmalarında geçen toplum ve dinî örgütler arasındaki etkileşim sorun olarak ortaya konuluyor[33]. Ayrıca *Jacob Burckhardt* da dünya tarihine ilişkin görüşlerinde bu sorunu teorik ve sistematik düzeyde dile getiriyor[34]. Ancak burada bu sorunun ayrıntılarına inmek durumunda değiliz. Ama şurası muhakkak ki, *Max Weber*'den önce de Hıris-

tiyanlığa ilişkin birtakım sosyolojik görüşler vardı; ancak bunlar bir sistem dahilinde mevcut değillerdi ve Hıristiyan diniyle ilişkileri dolaylı idi. Kısaca, Hıristiyanlık ve mezhepleri için sosyolojik açıdan birşeyler yapıldığı halde, diğer dinler için henüz birşey yapılmış değildi veya yapılanlar çok yetersizdi. Ne var ki, *Max Weber* bile din sosyolojisinin konu alanını salt ve berrak bir şekilde yakın disiplinlerin konu alanlarından ayırmayı başaramamıştır. Terminolojide zaman zaman dilediği gibi hareket etmek ve din sosyolojisi kapsamına giren konuları kendi özellikleri içinde ele almamak ve nihayet "din" denen fenomene özgürce bakmamak suretiyle o günden bu yana terminoloji alanında hüküm süren bir *kavram kargaşasına* meydan vererek tamamiyle bağışlanamayacak bir suç işlemiştir[35]. Çünkü bir tarafta din tarihi, ekonomi tarihi ve sosyoloji ile ilgili çalışmaların, diğer tarafta oldukça çeşitli türden "sentezci" çalışmaların din sosyolojisi adı altında yürütülmesi ancak ondan sonra mümkün hale gelmiş ve neticede din sosyolojisinin gelişmesi nispeten engellenmiştir[36]. *Max Weber*, bütün mânevî bilimler için zorunlu olan *araştırmanın bağıl nesnelliği*nin teminat altına alınması konusunda büyük hizmetleri olduğu halde (en azından kendi araştırmalarında), araştırmalarına konu aldığı dinî fenomenlerin "içyüzü" üzerinde durmayı veya başkaları için bu noktada bir açık kapı bırakmayı ihmâl, hatta reddetmiştir. Çünkü uzman bir araştımracı, lâyıkiyle bir değerlendirme yapabilmek için her bir fenomeni taşıdığı anlam ve zihniyet bakımından incelemek zorundadır. Bu, aplikasyon anlamında bir normu benimseme anlamına gelmemelidir; ama ne olursaolsun bu "içyüz" ün dikkate alınması, sosyolojik bakış tarzını bütünlemek, düzeltmek bakımından zorunludur. Bu sadece Hıristiyan dünyasındaki fenomenler için değil, diğer inançlar için de geçerlidir. Şurası muhakkaktır ki, insan budist veya müslüman olmadan da Budizmin ve İslamiyetin biçimlerini son derece kapsamlı bir şekilde anlayıp öğrenebilir; aksi takdirde din araştırması hayâl olmaktan öteye gitmeyecektir. Aynı şekilde, dini kavramak için yapılacak bir araştırmanın dine ve onun biçim dünyasına özgü kanunlardan yola çıkmak zorunda olduğu da muhakkaktır[37].

Şimdi de *Max Weber*'in *din sosyolojisi esaslarına* bir göz atalım. Bunu yaparken kitabımızın bundan önceki bölümlerinde üzerinde durduğumuz sınıflamayı esas alacağız. *Din-dünya ilişkisi* aslında din sosyolojisini ilgilendiren bir konu değildir. Ama din ile toplumsal güçler ve kurumlar arasındaki ilişkilerin içyüzünü incelemek söz konusu olduğunda ister istemez bu konuya el atmak zorunda kalıyoruz. *Max Weber*, bu konuya açıklık getirmek amacıyla ayrıntılı araştırmalar yapmıştır[38]. Yeri gelmişken bir hususu daha belirtmek istiyorum: Sözünü ettiğimiz

ilişkiler üzerinde titizlikle duran araştırmacı, hiçbir zaman unutmamalıdır ki, din ile dünya birinci derecede dinî yaşantıda değil, ikinci dereceden olmak üzere bu yaşantının sonuçlarında birbirine izafe edilmiş olduklarından dinî yaşayışın asıl önemli yönleri bu ilişkilere yansımaz ve yansıyamaz. Dinî tecrübe aşkın (tranzendental) olup dünya ile olan ilişkisi sonucunda şekillenmez. Dinî yaşayışı karakterize eden başlıca husus, onun insanı dünyevî açıdan önem taşıyan sosyolojik ve kültürel ilişkilerin dışına itmesidir. İşte *Max Weber*, bu noktayı yeterince göz önünde bulundurmaz, başka bir deyişle dinî yaşayış ile dünyevî yaşayış arasındaki geçiş prensibi yeterince vurgulanmamıştır. Böyle bir teşhis ne din sosyolojisini, ne de dinbilimini hiç bir surette değerinden düşürmez, aksine daha çok ilgi uyandırır[39]. Din dünyaya yönelince ne olur? Ana düşüncesi "realite" de nasıl etkili olur ve tarihî-toplumsal şekle nasıl bürünür?[40] İşte bütün bunlar dünya ile ilişkinin dinî yaşayış için ikinci dereceden önem taşıdığını vurgulayan sorular olup, taşıdıkları bu mâna itibariyle kesinlikle küçümsenemezler. Hattâ bu konu tarihî bakış açısını reddeden veya ona önemsiz gözüyle bakan belli teolojik temel görüşler tarafından daha kuvvetli bir şekilde vurgulanmaktadır. Teoloji ve kültür tarihi arasında bir köprü vazifesini gören din tarihi, disiplinler arasındaki ilişkiden kopmak istemiyorsa, bu takdirde genel kültür tarihiyle son derece yakın ilişki içinde bulunmak zorundadır. Kendini özel olarak dinî konulara adamış kişi de aynı şekilde ampirik tarihî gerçeklik karşısında ilgisiz kalmamalıdır. Çünkü, o bu gerçeklik içinde yaşamaktadır ve yaşamak için de gerekeni yapmak zorundadır. Dinin yukarıda sözünü ettiğimiz aşkın (tranzendental) karakterinin protestan teoloji tarafından ağırlıklı bir konu olarak gündeme yeniden getirilmesine karşılık katolik taraf -gene haklı olarak- biçimlenmenin kurumsal ve sosyal öneminin vurgulanmasında ısrar etmiştir.

Max Weber, din sosyolojisi araştırmalarına odak noktası olarak *sosyal davranışı* alır. Ama ne olursa olsun, onun şartlarını ve etkilerini araştırmak istediği "davranış", "iç ve dış etkinlik", "ihmal etme veya göz yumma" tarzında beliren bir davranıştır[41]. Böylesi dinî yönlendirilmiş davranışın dış akışına bakarak onu anlayamayacağımızı, bunun yerine onun özünü araştırmamız gerektiğini haklı olarak öne sürer[42]. *Max Weber*, araştırmalarında bu anlayışa eğilim gösterir. Onun böyle bir anlayışta olması, *ekonomik* davranışı yakından tanımasıyla açıklanabilir. Dinî bakımdan yönlendirilmiş "davranış" da -araç gereç kategorisine göre[43]- az çok akılcı düşünmeyi belirleyebilir[44]. Din sosyolojisi araştırmalarında "akılcı" (rational) sözcüğünü sayılmayacak kadar çok kullanmıştır. Ve onunla birlikte aynı türden diğer kategorilere de yer vermiştir: "belli imkânlara

göre yönlendirme", "yaşantıyı sistemleştirme", "akılcı örgütlenme", "tâlimat ve nizamnâme ile tâyin ve tahdit etme", "sevk ve idare", "tasfiye etme", "moralize etme" vb. Onun belli dinî birliklerin davranışlarını (özellikle protestan mezheplerin davranışlarını) tanımlama bakımından önem taşıyan bu akılcı metodu ve bu metodun özel ve genel anlamda ekonomi ahlâkı üzerindeki etkisini ortaya koymuş olabilmesi, en önemli buluşlarından birini teşkil ediyor[45]. Dinî olarak belirlenmiş davranışın anlaşılması için akılcı motifleri tercih eidyor. Öyle ki, büyük araştırmacının dinî fenomenlerin değerlendirilmesinde veya yorumlanmasında kendini gösteren bir *rasyonalizm*den söz etmek gerekmektedir[46]. Buna karşın duygusal davranışın taşıdığı öneme binaen prensip olarak benimsenmesi sonucunda, davranışı yönlendiren doğrudan nedensellikte[47] bir boşluk yarattığı kuşkusuz olan *karizma*[48] kavramı gibi akılla idrak olunamayan bir takım terimlerin alınıp kullanılması da hiçbir şeyi ispatlamaz görüşündedir *Max Weber*. Onun "Dinlerin Ortaya Çıkışı"[49] adlı incelemesinde, *R. Otto*' nun araştırmalarından bildiğimiz gibi, dinlerin ortaya çıkışına dair ileri sürdüğü görüşlerinde son derece gelişmiş dinlerde bile görülen akıldışı (irrational) faktörlerin yeterince dikkate alınmadığını[50] ve rasyonalizmin (akılcılık) giderek ağırlık kazandığını görüyoruz[51]. Tipik ve akıldışı fenomenler ve akımlar hakkında son derece kısa açıklamalarda bulunuyor.[52] Oysa tabunun ortaya çıkışı gibi temelden akıldışı olan fenomenlerin "rasyonalleştirilmesi" konusunda ayrıntılara bir hayli iniyor[53]. Ve burada asıl önemli husus, *Max Weber*'in kendisinde tarihî-felsefî prensibe dönüşüveren rasyonalleştirme ile açıklamaya çalıştığı *evrimci* ilişkilerin ortaya konulmasından hareket ederek "gelişim aşamaları"nı oluşturan münferit fenomenlerin kendi kanunlarına göre oluşmadıklarını ispatlamaya çalışmasıdır. *R. Otto*'nun *Wundt*'a yönelttiği eleştirisinde vurguladığı şu husus burada da geçerlidir: Bir fenomenin oluşumunun ispatı, o fenomenin mahiyeti hakkında fikir vermez. Yeni bir nedenselliğe dahil olan bir unsur o nedensellik içinde sadece bir mozaik taşı değildir; çünkü insan mozaik taşını dilediği yere yerleştirebilir. Oysa burada unsurun öyle bir yere yerleştirilmesi gerekir ki, içinde münferit atomlardan oluşan bir kompozisyondan ziyade özelliklerini kapladıkları yere borçlu olan unsurlardan oluşan yeni bir *anlam* ilişkisi ortaya çıkabilsin[54].

Aşağıda *Max Weber*'in din sosyolojisi çalışmalarına esas aldığı[55] bilimsel görüş ve öğretilerinin[56] kısa bir özetini vermeye çalışacağım. Bu görüşler, din sosyolojisi çalışmalarında çok defa bir bütün olarak ortaya çıkarlar[57]. *Max Weber*, dinî davranış alanını insanın tabiatüstü güçlerle olan ilişkilerinin tanziminde görüyor. Ona göre günlük hayatın dışında kalan güçleri tanıyıp öğrenme dinî yaşayışın ilk basamağını teşkil

ediyor[58]. Cinlere inanma da buradan kaynaklanıyor. *Max Weber*'e göre bu inanç, genel ekonomik şartların hiçbir etkisi olmadan sadece soyutlama yoluyla oluşuyor. Cinler ve ruhlar çeşitli objelerde ve fenomenlerde somut olarak görülebildikleri gibi, bunlarla yalnızca *sembolleştirilmiş* olarak da görülebilirler. İşte bu durum soyutlamanın doruk noktasını teşkil ediyor. Cinlere ve ilahlara inanmaktan kaynaklanan kavramların ne ölçüde geçici ("anlık ilâhlar") veya sürekli olabilecekleri hususu, gene *Max Weber*'e göre, onların uygulamadaki durumlarıyla ve özellikle de ibadetle (kült) yakından ilişkilidir. Semboller ortaya çıkıyor[59]. Bunların gelişmesi "mitolojik düşünme"[60] çerçevesi dahilinde oluyor ("analojinin önemi"). *Max Weber*, hayatın giderek rasyonelleşmesi ve buna paralel olarak düşünmenin sistemleşmesi sonucunda ortaya çıkan ilahlar kargaşasından bir "panteon"un (Pantheon)[6], başka bir deyişle belli ilah tiplerinin belli sıfat ve becerilerle donatılmış olarak ayrı ayrı gösterilmesi ve karakterize edilmesi olayının meydana geldiği ileri sürüyor. Rasyonalleşmenin bir başka sonucu da panteonda ulûhiyetin "inhisar altına alınması"na[61] varan bir başmanlığın (ilkliğin) teşekkül etmesidir ki, bunun da evrensel karaktere bürünmesi güç olmamaktadır. Tek tanrıcılık (monoteizm)[62] yönünde gözlenen gelişme, çok defa engellenmiş olarak görülüyor ve *Max Weber* bunun böyle olmasını (ruhbanın ve ruhbandan olmayanların)[63] "çıkarlarına" bağlıyor. Ulûhiyet üzerindeki majik etki -Max Weber'e göre Tanrı baskısı olarak ibadetten (dar anlamda dinî davranıştan)[64] farklıdır. *Max Weber*, araştırmalarında teorik düşünceleri[65] önplanda tutarken kültü arka plana itmiştir. Öyle zannediyoruz ki, o bunu rasyonalleşmeyi odak noktası alan tezini ispatlamak için yapmıştır. Ayrıca, din sosyolojisi açısından "dinî" düşüncelerin yaşama tarzı üzerindeki ilk etkisini majik önem taşıyan sembollerin (sanatın) korunması çabaları sonucunda ortaya çıkan *stereotipleştirmede* görüyor[66]. Bu, belki de *Jak. Burkhardt*'ın dinden dolayı kültürde duraklama dediği şeydir[67].

Max Weber, dinî ahlâkı Tanrı imajı ile sosyolojik açıdan önem taşıyan yaşama tarzı arasında bir bağlantı olarak görüyor. Demek oluyor ki, böyle bir ahlâk oluşumu din tarihinde son derecede önemli bir aşamadır. Metafizik güçlerin yararlı ve zararlı güçler şeklinde sınıflandırılması, *Max Weber*'e göre, ancak majik aşamada mümkündür. Bu konuda atılan diğer bir adım ise ulûhiyetin *ahlâkî* liyakatiyle ilgili olup ilk önce hukuk

6 Ç.n.: Bu ifade sözlükte"ilâhlar tapınağı, meşhur adamların metfeni" anlamlarında geçiyorsa da, panteizm (kamutanrıcılık) ile ilişkili olarak ele alındığında daha belirgin bir anlam kazanmaktadır.

düzenini koruyanın ululanması şeklinde görülür[68]. *Max Weber*, "Tanrı düşüncesi"nin giderek "ahlâkîleştirilmesini" (R. Otto) bir dizi sosyolojik faktöre bağlı olarak görüyor: Büyük, siyasal birlikler içinde hukuk arayışı yönünde eğilimlerin giderek artması, dünyanın müşterek duyarlığa sahip akılcı temellere oturtulması -ki *Max Weber* bunu ekonomik şartlı olarak görüyor- ve nihayet sosyal ilişkilerin giderek belli kurallara göre düzenlenmesiyle bu kurallara bağlılık ("sorumluluk"). Böylece sosyolojik önem taşıyan tabunun majik ahlâkı yerini dinî ahlâka terkediyor[69]. "Günah" ve "sevap" kavramları yeni ahlâkın temel taşlarını teşkil ediyorlar. Bununla ilgili olarak "son derece çeşitli, salt majik tasavvurlarla çapraşık" kavramlardan oluşan aralıksız bir sıradan söz ediyor[70] ve şunları ilâve ediyor: "Bu ise, spesifik bir yaşama tarzının esasını teşkil eden dindarlığın günlük hayatta yüceltilmesine (moralize edilmesine) neden oluyor."

Tanrı ve günah düşüncesiyle ilişkili olan *kurtuluş*[71] kavramı ise *Max Weber* tarafından tamamiyle olumsuz algılanmaktadır[72], Ona göre bu, insanın kurtulmak istediği kötülüğe göre değişmektedir. O, bu kavramın -ancak pratik davranışlar üzerinde etkili olması halinde- din sosyolojisi açısından söz konusu olabileceğini açıkça belirtiyor. Ama diğer taraftan içten algılanması durumunda ise bu kavram, yeniden doğuş düşüncesiyle ilişkili olan *takdis* düşüncesini doğuruyor.[73] Kurtuluşa götüren yol, her dinde aynı değildir. Burada önce bir etkinlik söz konusudur: İbadet şartlarının gerektirdiği davranışlar, sosyal etkinlikler, yetkinleşme vb. *Max Weber*'in ilgisine en çok mazhar olanı da sonuncusudur, yani yetkinleşmedir. Bunun için de akılcı kurtuluş yöntemlerini öneriyor. Bununla amaçlanan durumlar arasında "inâyetten emin olma" durumu üzerinde özellikle duruyor; ona göre bu, "yaşamayı bilinçli olarak sürekli ve homojen bir temele oturtmak" demektir. Bu amaçla yararlanılan aracın özelliğine göre yukarıda ana sorun olarak tanımlamaya çalıştığımız din ve dünya ilişkisi konusunda farklı görüşler beliriyor.[74] *Max Weber* bunları[75] genelde *ehli takvâ* görüşler olarak nitelemekle beraber, esas itibariyle iki türlü takvânın varlığına inanıyor. Bunlardan biri insanı *dünyadan uzaklaştıran*, diğeri ise insanı *dünyaya bağlayan* takvâdır; sonuncusu *Max Weber*'in araştırmalarının başlıca konusunu teşkil ediyor[76]. Din sosyolojisi açısından böyle bir fenomen etkileri bakımından da son derece ilginçtir. Diğer taraftan dindarlığın diğer biçimlerinin de sosyoloğu son derece önemli görevlerle karşı karşıya bıraktığından şüphe edilmemelidir. Kurtuluşa götüren aracın bir diğer yorumlanma tarzında da, "mistik ilham" davranışın aktif niteliğiyle yakından ilişkili görülüyor. Dinî ve ahlâkî alanda murakabe yoluyla dünyadan kaçış[77] bu türlü dindarlığa uygun düşüyor.

Max Weber'e göre *kurtuluşa* götüren ikinci yol ise kişinin kendi icraatı ile değil, *kerâmetle* belirlenmiştir; ancak kerâmetin bahşedilmesi, belli şartlara (iman) bağlanmış olabileceği gibi olmayabilir de ("ezelden takdir edilmiş inâyet").[78] Gene *Max Weber*'e göre insanın kutsal, dinî babakımdan stereotipleşmiş haklar alanında dünyaya yaklaşımı nisbeten problem teşkil etmemekle beraber yukarıda ana hatlarıyla belirtmeye çalıştığımız düşünce ahlâkı karşısında son derece gerginleşir. Dinî ahlâkın sosyal düzene yaklaşımı da buna uygun olarak şekillenir. Dünvaya ait genel erdemlerin yanında salt dinî erdemler de gelişir. Böylece zorunlu olarak kazanç (faiz), siyasal davranış nedenselliği (savaş), dünyevî otorite (devlet), cinsel ilişki ve sanat gibi dünyevî hayatın belli yönlerine dönük gerginlikler ortaya çıkar.[79] Bu meyanda, *Max Webbr*'in belirttiği gibi, "aktif takvâ" murakabeye dayanan mistik takvâdan farklı olarak şekillenecektir. İşte büyük dinlerde bütün bunlardan belli, tipik bir dünya ilişkisi ortaya çıkar ki, bu da münferit biçimleriyle din sosyolojisinin asıl araştırma konusunu teşkil ediyor. Burada şuna dikkat etmek lâzımdır: Din sosyolojisinin araştırma konusu, din ve toplumsal güçler ile bunlar arasındaki anlaşmazlıklardır; yoksa din ile erosallık, sanat yahut ekonomi arasındaki ilişkiler değildir. Bunlar dinbilimi ya da da din felsefesi ile ilgili sorunlardır. *Max Weber*, bu nedenselliği Yahudilik, Çin ve Hint dinleri üzerinde ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışmıştır.[80]

Max Weber'in görüşümüze göre *gerçek din sosyolojisi* özelliğini taşıyan araştırmalara temel aldığı *dinbilimsel* hususlar:

Gördüğümüz gibi, "din sosyolojisi", dinbilimi yahut din felsefesi ile ilgili "sentez"e varmak amacıyla gösterilen etkinlikler için kullanılan bir kavram değildir. Bu nedenle de *Comte* ve *Spencer*'in temsil ettikleri eski sosyoloji anlayışından, başka bir deyişle sosyolojinin tipik örnekler üzerinde genelleştirilerek ortaya konulmaya çalışılan din tarihinin özel sorunlarıyla uğraşan bir disiplin olarak görülmesinden farklı algılanmalardır. *Rothacker* ve *Vierkandt* bu noktada *Max Weber*'i eleştirmişlerdir;[81] *Max Weber*'in burada söz konusu olan eserine verdiği isim yanıltıcı olup, konuyla ilgili asıl önemli bölümleri içermemektedir.

Bu konuda defalarca ifade etmeye çalıştığımız gibi,[82] din ve ekonomi[83] arasındaki ilişkiler ile bunlar arasındaki etkileşimin incelenmesi için yapılan araştırmalar din sosyolojisi olarak tanımlanmamalıdır. Din sosyolojisi,[84] bir kere din-ekonomi yahut din-hukuk[85] ilişkisinin araştırılması değildir. Ulusal ekonomi ve sosyoloji aynı şeyler olmayıp, farklı iki fenomeni ortaya koyuyorlar.[86] Buna rağmen *Max Weber* din sosyolo-

jisinin asıl konusunu teşkil eden din-toplum ilişkilerini bir tarafa bırakarak din-ekonomi ilişkileri üzerinde durmayı tercih etmiştir. Böylece o güne kadar hemen hemen hiç ele alınmamış bir örnek üzerinde dinin, sosyal etkinliğin büyük alanlarından biri olan ekonomi üzerindeki etkisinin en ince ayrıntılarına kadar araştırılması, onun fevkalâde çabası sonunda gerçekleşmiştir. Bu ise, ekonominin din üzerindeki etkisinden yola çıkan materyalist tarihî görüş karşısında son derece takdir görmüştür.[87] Ekonomi, "nesnel aklın" tarihî olarak belli dinî bir kültür nedenselliğinden kaynaklanmış, farklılaşmış ve bağımsızlık kazanmış çeşitli sistemlerinden sadece bir tanesidir.[88] Onun dünyada önemli, karakteristik ve kollektif bir insan etkinliği olduğu da muhakkaktır. Ama insanı öteye (öbür dünyaya) bağlayan *din* ile onun dünyada başlıca bir etkinliği olan *ekonomi* arasındaki ilişkilerin araştırılmasının ana konu olarak kabul edilmemesi ve dolayısıyla parçanın bütünden ayrı olarak düşünülmemesi gerekir.

Üzerinde hâlâ fikir birliğine varılmayan[89] *sosyoloji*, sosyal felsefe değildir.[90] Aynı şekilde ekonomi felsefesi ve tarih felsefesi de değildir. O, toplumsal ilişkileri ve onların biçimlenişini[91] ampirik ve sistematik olarak araştıran[92] bir toplumsallaşma öğretisidir. Buna dayanarak diyebiliriz ki, *din sosyolojisi, din ve toplum arasındaki etkileşimi araştıran bir disiplin ve dinî anlamda belli bir toplumsallaşma ile onun biçim ve şekillerinin öğretisidir.*[93]

Max Weber, bu anlamda din sosyolojisine pek çok değerli analizlerle katkıda bulunmuştur. Bunların başında dinî lider tipleri hakkındaki incelemeleri geliyor: Büyücü, rahip, peygamber.[49] Gerek formüle ediliş, gerekse kavramların belirlenmesi bakımından farklılıklar gösteren bu incelemeler, kapsamlı tümevarım esasına dayandıklarından ve bu tiperin algılanabilen yönlerine ve etkilerine ağırlık verdiklerinden tanımlama konusunda ileri sürülen teolojik, felsefî, tarihî ve etnolojik çalışmalardan da ayrılırlar. Burada din sosyolojisi açısından birinci derecede önemli olan psikoloji, yorum ve ruhbanlığın tarihçesi olmayıp büyücünün ve rahibin toplumdaki yerleri, şartları ve ekonomik hayatta da gözlenebilen tesirleridir. Dinî liderlerin[95] ve görevlilerin vâizlik ve imamlık gibi salt dinî işlevleri de aynı şekilde din sosyolojisi açısından önem taşırlar. Bu husus *Max Weber*'de bir nebze de olsa görülür. Ama, rahibin tanımlanmasında olduğu gibi, içrek (immanent) yorumun dışlanmış olması kendi şartlarında ilginç olduğu muhakkak olan analizin değerini olumsuz yönde etkiliyor.

Max Weber'in bizim açımızdan önemli olan ikinci araştırması ise toplumsal örgütlenme ve din ile ilgilidir.[96] Üzerinde çok durulan ve toplumsal örgütlerin en gelişmişi olan devlet[97] ve din ilişkisi de buraya dahil edilebilir.[98] Bununla *Max Weber* gelecekteki çalışmalarının da bir şemasını ortaya koyuyor. Tabiî ki, burada biçim ve içerik bakımından eleştirilebilen hususlar vardır. Buna örnek olarak *Weber*'in özellikle Asya'nın kurtuluş dinlerinde rastlanan "aydın dindarlığı" ile ilgili tanımına yöneltilen eleştiriler gösterilebilir.

Max Weber, münferit zümrelerde (çiftçi, asker, soylu, memur zanaatkâr, işçi) dinî verimlilik yahut etkinlik sorununu ele alıyor.[99] Diğer taraftan ilk olarak sosyolojik gruplar içindeki çeşitli mezheplerde dindarlığın farklı derecelerini ve nüanslarını araştırıyor.[100] Bu da, bu alandaki araştırmaları teşvik etmeye yetiyor.

Max Weber'in çalışmalarında din sosyolojisi ile ilgili olarak ele alınan üçüncü konu ise toplumların teşekkül tarzlarına göre belirlenmiş salt dinî örgütlerdir[101]. Biz din sosyolojisinin bir taraftan da "dinî olmayan" (profan), yani aile, sınıf, devlet gibi örgütleri din ile olan ilişkileri içinde ele alması ve bunu yaparken toplumsallaşmanın dinî faktörün etkisiyle vuku bulan ve varlıklarını ve faktöre borçlu olan[102] biçimlerine[103] (gizem birlikleri, kült birlikleri, kilise, mezhep) dikkatini yöneltmesi[104] gerektiği görüşündeyiz. *Max Weber*, özellikle mezheplerle ilgilenmiş,[105] ama bu arada hiyerokrasi (Hierokratie) hakkındaki görüşlerini dile getirirken "kilise"yi de yeterince söz konusu etmiştir.[106] Dinî anlamda toplumsallaşmayı[107], egemenlik biçimlerine ilişkin ortaya attığı sosyolojik teoriye göre ele almıştır. *Weber*, egemenlik tiplerini karizmatik, geleneksel ve akılcı şeklinde birbirinden ayırırken kriter olarak egemenlik iddiasının meşrulaştırılması ilkesini alıyor.[108] Toplumun salt dinî örgütlerini analiz ederken (dinî)-sosyolojik bakış açısının sınırlarını yeterince dikkate almadığı ve böylece içrek bir yaklaşımla zorunlu bir bütünleme yoluna gitmediği hususu burada açık bir şekilde hissedilmektedir.

Büyük araştırmacı, din sosyolojisinin yukarıda üç nokta halinde özetleyerek verdiğimiz ana görevleri arasındaki sistematik ilişkiyi maalesef yeterince görmemiştir; oysa din sosyolojisi konu alanının temel kategorileriyle ilgli gelişimini sistematik ve kesin çizgilerle vermesi gerekirdi.

Bütün bunlardan sonra şunu görüyoruz: *Max Weber*'in bu alanda yaptığı çalışmaların etkisi, bu çalışmaların büyüklüğü nispetinde değil-

dir. Gördüğümüz gibi, gerek biçim, gerekse içerik bakımından bu araştırmalara birçok noktada itiraz edilebilir. Ama şunu da belirtmek gerekir ki, onun başlattığı çalışmalardan edinilecek pek çok yeni bilgi vardır; onun bu alanda koyduğu bazı ilkeler, bugün başka türlü ifade edilebildikleri halde, hâlâ geçerlidir.

NOTLAR

1 Krş. için bkz. WACH: *Zur Hermeneutik heiliger Schriften* (Theol. Stud. u. Krit. 1930, Festgabe für v. Dobschütz); *Die Geschichtsphilosohie des* 19. *Jahrhunderts und Theologie der Geschichte* (Histor. Zeischr. Bd. 142, 1929, S. 1 ff.); *Idee und Realitaet in der Religionsgeschichte* (Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1927, S. 234); *Und die Religiousgeschichte*? (Ztschr. f. syst. Theol. 1929, S. 484); ayrıca şu tarihî araştırmalar: *Das Vestehen. Geschichte der hermeneut. Theorie im* 19. *Jahrhundert* I 19(6, II 19(9. özellikle c. II'nin girişi ile *Religionswissenschaft, Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoret. Grundlegung* (1924, *Kap.* II-IV)'de metodoloji ile ilgili verilen açıklamalar. Dinbilimsel araştırmanın esaslarını özet şeklinde verdiğim eser: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV* (ikinci basım), orada *Relig.-Wissenschaft, Relig.-Soziologie u. Religion-Philosophie* başlıklı makaleler.

2 MAX WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft* = WuG, II, Kap. IV: *Religionssoziologie (Grundriss der Sozialökonomik III*, 2) 1925; *Gesammelte Aufsaetze zur* Religionssoziologie I-III 1920/21 =*Rel. Soz.*; *Ges. Aufsaetze z. Wissenschaftslehre* 1922.

3 *Max Weber* sosyolojisi hakkında: v. SCHELTING, *Die log. Theorie d. hist. Kulturwiss. von M. W. (Arch. f. Soz. wiss.*, 49. *Bd.*, 1922); HONIGSHEIM: *M. w. als Soziologe* (Kölner Viertelj.-Hefte I, 1, S. /2); H. OPPEPHEIMER: *Die Logik der soziol. Begriffsbildung*, 1925 (özellikle M. W.); SPANN: *Tote und lebendige Wissenschaft*, 1925 (2. basım); HINTZE: *Max Webers Soziologie* (Schmollers Jahrbuch 50, 1); A. WALTHER: *Max Weber als Soziologe* (Jahrbuch f. Soziologie II, 1926, S. 1-65); ayrıca JASPER'in bir anma yazısı ile RICKERT'in *Max Weber und seine Stellung zur Wissenscharf* (Logos XV, 2, S. 222); MARIANNE WEBER: *M. W.*, 1926; GRAB: *Der Begriff des Radionalen in der Soziologie M. W.* s 1927; S. LANDSHUT: *Kritik der Soziologie*, 1929; FREYER: *Soziologie als* Wirklichkeitswissenschaft, 1930, S. 145.

4 Adı geçen üç araştırmacı, eserlerinde birbirlerini tamamlıyorlar. Ancak *Weber* daha çok mantıkçı ve sistematikçidir. *Troeltsch* ise hıristiyan batı kültürü hakkında daha çok bilgi sahibidir; bkz. TROELTSCH: *Soziallehren*, S. 950, dipnot 510. *Sombart* ise din ve ekonomi ilişkisine yönelmiştir, bunun için bkz. *Die drei Nationalökonomien*, 1930.

5 Sosyolojide idealist ve romantik etki özellikle v. BELOW ve SPANN tarafından vurgulanmıştır.

6 Alman sosyolojisinin tarihi için bkz. BARTH: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 1922, v. WIESE: *Soziologie* (Göschen), 1926; STOLTENBERG: *Kurzer Abriss einer Gesch. d. deutschen Soz.* (Weltwirtsch. Archiv, 1930);

7 Bu konuda en iyi incelemeleri DILTHEY yapmıştır: *Ges. Schr.* I, III, VII; ayrıca PROESSLER: *Das Problem einer Entwicklungsgesch. d. hist. Sinnes*, 1920.

8 Krş. FUETER: *Gesch. d. neueren Historiographie*, 1911, 4. u. 5. Buch.

9 LITT: *Kant und Herder* 19/0; STÄDELMANN: *Der historische Sinn bei Herder*, 1928

10 BAXA: *Gesellschalf und Staat im Spiegel deutscher Romantik* 1924; KLUCKHOHN: *Persönlichkeit und Gemeinschaft. Stud. zur Staatsauffassung der Romantik*, 1925, özellikle bölüm 1 ve 3; WALZ: *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik*, 19(8;

11 BREITINGER: *Das Gemeinschaftsproblem in der Philosophie Kants*, 1927; HIRCH: *Philosophie und Christentum* (Fichte) 19(6.

12 METZGER: *Geselschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, 1917; LARENZ: *Staat und Religion bei Hegel* 1930.

13 HOLLSTEIN: *Die Staatsphilosophie Schlegels*, 1923: HOLDER: *Die Grundlagen der Gemeinschaftslehre Schlegels* 192;; STOLTENBERG: *Schlegel als Soziologe* (Z. f. d. ges. Staatswiss., 1930, S. 71).

14 L. v. STEIN ve MARX ile toplumbilimi sözkonusudur.

15 Dinbilimi tarihi hakkındaki görüşlerimi *Die Reli. in Gesch u. Gegenw.* adlı eserimde dile getirmiş bulunmaktayım. Ayrıca bkz. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J., *L'etude comparee des religions* I 192(.

16 Hukuk biliminde de romantik etki görülür (bkz. LANDSBERG: *Gesch. d. Rechtwiss.* III, 2, 1910, Kap. 1/, 15-17, 19); burada ayrıca HUGO, SAVINGY, EICÛÛORN, JAK. GRIMM BACHOFEN gibi şahsiyetlerin çalışmaları örnek gösterilebilir.

17 Gene romantik etki altında (SAVINGY, BOECKH, EICHENHORN). KNIES. Max Weber'i özellikle ortaya koyduğu metodolojik esaslar açısından incelemiştir. Ayrıca, ROSCÜER, HILDEBRAND ve SCHAFFLE gibi araştırmacılar da burada zikredilebilirler. Bundan başka bkz. SALIN: *Gesch. d. Volkswirtschaftslehre*, 19(9.

18 Tarihçesi için bkz. BLUNTSCHLI: *Gesch. d. neueren Staatwissenschaften*, 1881.

19 Tarihî hukuk ekolunun etkisi de söz konusudur: K.F. EICHHORN ve AEM. LUDW. RICHTER kilise hukuk bilimi alanında yeni bir çığır açmışlar. Ayrıca bkz. HINSCHIUS: *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protentanteb in Deutschland*, 1869/97; RIEKER'in FRİEDBERG için yazdığı *Der Ursprung von Staat und Kirche*, 1908. Bu alanda yapılan daha anlamlı araştırmalar için bkz. SOHM: *Kirchenrecht I* 1892, *II* 1923 ile *Das altkatholosche Kirchenrecht*, 1915; STUTZ: *Kirchenrecht* (HOLTZENDORFES Ensykl. V, 5), 1914 ile *Die Eigenkirche*, 1895; KAHL: *Lehrsystems des Kircherrechts*, 1894 I.

20 *Religionswissenschaft*, bölüm I'de bunları ispatlama yoluna gittim. Ayrıca şu müracaat eserlerde bu konuda gerekli bilgiler mevcuttur: *Die Encyclopedia of Religion and Ethics* ve *Die Reilgion in Geschichte und Gegenwart*

21 Onun zamanında çığır açan çalışmalar: WAITZ, özellikle BASTIAN'ın çalışmaları zikredilmeye değer. Ayrıca HONIGSHEIM in onun hakkındaki çalışması için bkz. Kölner Viertelj.-H. 1926, S. 61.

22 Sosyolojideki etkileri hakkında bkz. STOLTENBERG, age, s. 66.

23 LAZARUS ve STEINTHAL *Zeitschrift für Völkerpsychologie* adlı dergilerinde buna özellikle dikkat çekmişlerdir. STEINTHAL, özellikle mitoloji ile ilgilenmiştir. Onların görüşleri daha sonra WUNDT tarafından biraz değiştirilerek yaşatılmıştır. WUNDT, *Völkerpsyc-*

hologie (Milletler Psikolojisi) adlı eserinde din sosy9lojisine dair bazı önemli düşüncelere yer vermiştir, orada bkz. c. VII ve VIII. Tarihçi LAMPRECHT de burada zikredilebilir, onun *Kulturgeschichte (Kültür Tarihi)* adlı eserinde din ve toplum belli psikolojik hallerin birer ifadesi olarak tezahür ederler. Ayrıca bkz. THURNWALD: *Völkerpsychologie*, 1927 ile *Probleme d. Völkerpsych. u. Soz.* (Z. f. Völkerpsychl. 1, 1925).

24 ROTHE'nin sosyolojik anlayışı, HEGEL ve SCHLEIERMACHER'in aynı konudaki görüşleriyle birleşiyor. Diğer taraftan TROELSCH'ü de etkilemiştir (krş. *die Gedaechtnisrede*, 1899).

25 Diğer mezheplerle mukayeseli olarak yapılan çalışmalar, teoloji biliminin önemli bir dalını teşkil ediyordu. Bu çalışmalarin bir ürünü olarak daha sonra mezhep bilimi denen bir disiplin ortaya çıktı (KETTENBUSCH: *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde*, 1927; ALGERMISSEN: *Konfessionskunde*, 1930.

26 MAX WEBER'in *Gesammelte Aufsaetze I*, S. 88.

27 HOLTZMANN: *Lehrbuch der neutest. Theologie*, 1911, S. 265; HOLSTEIN: *Ev. Kirchenrecht*, S. 8. Tanrı devleti düşüncesinin önemi ve etkileri hakkında bkz. HOLSTEIN, age., s. 5.

28 Krş. PINARD, age I, s. 431.

29 Krş. için bkz. TREITSCHKE'nin meşhur eleştirisi: *Die Gesellschaftswissenschaft*, 1859 (yeni basım 192;).

30 COMTE, pozitivist tarih felsefesinde dinin toplum hayatındaki yerine dikkati çekmiştir. Fransız sosyolog daha sonra kendine özgü bir görüşle din sosyolojisini geliştirmeye çalışmıştır. Bkz. DURKHEIM: *Les formes elementaires de la* vie religieuse, 1925:HUBERT ve MAUS: *L'annee Sociologique* II ve VII; BENRUBI: *Ghilos. Strömungen der Gegenwart in Frabkreich*, 1928. Almanya'da SIMMEL, Durkheim Okulu'nun görüşlerine yakın olmuştur (*Die Religion.* 1912).

31 Alman Sosyolojisi Okulunun önemine dair bir araştırma mevcut değildir.

32 KAUTSKY, MARX'ın toplum teorisini *Ursprung des Christentums*, (1908, 9. basım 1919) adlı eserinde din açısından değerlendirmeye çalışmıştır; ayrıca bkz. CUNOW: *Ursprung der Religion und des Gottesglaubens* (5. basım 19(4) ile *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, 1920: EILDERMANN: *Urkommunismus und Urreligion*, 1921.

33 M. WEBER, TROELTSCH ve SCHELER için DILTHEY'in eseri yukarıda anılan üç bakımdan büyük önem taşır.

34 Bkz. özellikle WACH ve J. BURCKHARDT'ın din ve devlet, kültür ve din ile ilgili görüşleri: *Ztschr. f. Miss. kunde u. Rel. wiss.*, 1927.

35 M. WEBER'in "din sosyolojisi" hakkında bkz. VIERKANDT: *Geselschaftslehre*, 1923, S. 9; SPANN: *Gesellschaltslehre*, 1930, IV, III, S. 317-50; v. WIESE: *Allgem. Soziologie I*, 1924, S. 34; FREYER: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 1930, S. 145. Katolik taraftan GUNDLACH, *Soziologie der kath. Ideenwelt*, 1927.

36 Birkaç yazı "din sosyolojisi" ile ilgilidir. MAX WEBER'in *Hauptprobleme der Soziologie* (1923), SIMMEL'in *Soziologie* (1923, 3. basım), SCHELER'in *Vom Ewigen im Menschen* (1921, S. 376), *Versuche zu einer Soz. d. Wissens* (1924), *Die Wissensformen und die Gesellschaft*

(1924), *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (1924). Simmel'in *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* (1924) adlı kitabında şu makaleler yer almaktadır: HONIGSHEIM, *Soziologio der Scholastik, des realistischen und nominalistischen Denkens und der Mystik (s.* 302); *und der Mystik (s.* 302); SCHMALENBACH, *Die soziologische Kategorie des Bundes (Die Dioskuren I,* 1922), s. 35; VIERKANDT *Das Heilige in d. prim. Rel. (s.* 285); SPANN, *Gesellschaftslehre* (1930), orada s. 317-344; VAN DER LEEUW: *Phanomenologie der Religion,* 1925; LOHMEYER: *Vom Begriff der rel. Gemeinschaft,* 1925; ODENWALD: *Protestant. Tgeologie,* 1928; PRENINGSDORF: *Das Problem des theol. Denkens,* 1925; SCHUMANN: *Zur Grundfrage der Rel.-Soz. (Z. f. syst. Theolog.* 1926); W. KÖHLER: *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte* 1910; DUNKMANN: *Angewandte Soziologie,* 1929; SCHİLLİNG: *Die chirstlichen Soziallehren,* 1926; GUARDINI: *Vom Geist der Litugie,* 1922.

37 Bkz. 1 numaralı açıklamada geçen çalışmalarım.

38 *VuG, Kap. IV* ve *Rel. Soz. I, S.* 5/6. Bu, daha sonra din felsefesinin bir ana sorunu oluyor.

39 Bu din ve hukuk arasındaki uyuşmazlık için de geçerlidir.

40 SCHELER, TROELTSCH'ün araştırmalarını "Resignationssoziologie" (Tevekkül sosyolojisi) olarak niteliyor.

41 Ona göre sosyoloji, "sosyal davranışı yorumlayan ve sonuçlarını sebeplerine dayanarak açıklayan bir bilimdir. "Bu tanım, manevi bilimlere ve tabiat bilimlerine özgü yöntemlerin karışımından ibarettir.

42 Burada Max Weber'in anlama teorisini ayrıntılı bir şekilde ele almamıza gerek yoktur. Onun kullandığı bazı kavramlar arasındaki çelişkiyi anlamak için bkz. SPANN: *Tote Wiss.,* s. 150; SPRANGER, age, s. 154.

43 Onun özellikle "ideal tip" kavramının kullanım tarzına dikkat etmek gerekir.

44 Burada Max Weber'in "nesnel imkân" kategorisi önemlidir.

45 Krş, için bkz. protestan ahlâk ablayışı ve mezhepleri hakkındaki makaleler *(Rel. Soz. I,* S. 17-236).

46 Bkz. KNIES hakkındaki yazısı ile TREITSCHKE ve MEINECKE'yi protesto edişi ilginçtir. "Davranış" kavramını çok geniş bir anlamda kullanmıştır. Dinî davranış ile ekonomik sebeplerden kaynaklanan davranış arasında kesin bir ayırım yapmamıştır.

47 Gerek DILTHEY, gerekse SPANN - özellikle de v. BELOW- tabiat bilimlerine özgü metodun sosyoloji için kullanılmasına karşı çıkmışlardır.

48 MAX WEBER'de "karizma" kavramı ve kullanımı hakkında bkz. *WuG III, Kap. IX u. X.*

49 WuG, s. 227. Orada "ruhların ilahlara iman yönünde rasyonalleştirilmesi" (WuG, s. 249).

50 Bkz. OTTO: *Das Heilge. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen,* 1924. (2. basım). Max Weber, burada USENER'i takip ediyor.

51 Burada şarkın aksine özgül bir rasyonalleşmenin vuku bulduğu kabul ediliyor. M. Weber "rasyonalleştirme"nin çeşitli şekillerini birbirinden ayırıyor: Realiteye teorik düzeyde

hâkim olma şeklinde rasyonalleştirme, uygun araç gereçlerle metodik olarak belli bir pratik hedefe ulaşma olarak rasyonalleştirme. Buna aşağı yukarı "ekonomikleştirme" de denebilir. Bu sonuncusu birincisiyle yakından ilişkilidir. Bana bunun aksi de mümkün gibi geliyor. Tabiî ki, "rasyonalleştirme" ilk evvelâ entelektüelleştirme şeklinde anlaşılmalıdır. Max Weber'e göre bir dinin rasyonelleştirilmesi aşaması için iki kriter vardır (bkz. Rel. Soz. S. 512): Büyünün dışlanması ve Tanrı-dünya ilişkisinin sistematik bir birlik teşkil etme derecesi.

52 Max Weber, metodolojik prensibi "tip teşkil edici bilimsel yaklaşım" olarak görüyor.

53 WuG, s. 246

54 Max Weber, Wundt ile olan tartışmasında manevi fenomenlerin gelişmesinde duyunun değiştiğini kabul ediyor, ancak uygulamada buna riayet etmemektedir.

55 Bu konudaki görüşlerim için bkz. *Religionswissenschaft* 1924, Kap. II.

56 R. LENERT, Max Weber'in din teorisi hakkında bir doktora tezi hazırlamıştır.

57 ROTHACKER, haklı olarak diyor ki: "tipik ülûhiyet tasasvurları, dua ve kült ile ilgili öğreti de genel dinbilimine dahildir, din sosyolojisine değil." (Anzeige, s. 88, Anm. 2).

58 Krş. için bkz. *WuG II*, Kap. IV.

59 Tanrı inancının gelişmesi konusunda Max Weber geleneksel görüşe bağlıdır.

60 Burada CASSIRER'in araştırmaları karşılaştırma için örnek gösterilebilir: *Ghilosophie der smbolischen* Formen, II 1W(3.

61 Bu konuda USENER'in Max Weber'e özellikle etkisi olmuştur.

62 KING, LANG, SÖDERBLOM ve P.W. SCHMIDT tarafından araştırılmış inanç tipi bu yapıya uymadığıgrek esiyle Max Weber tarafından dikkate alınmamıştır.

63 WuG II, Kap. IV.

64 WUNDERLE: *Religion und Magie*, 1926; BETH:*Religion und Magie*, 1927 (2. basım) BERTHOLET: *Das Wesen der Magie*, 1927.

65 LANDSBERG: *Probleme des Kultus*, Köln. Viertelj. f. Soz. IV, 3/4, 1925.

66 WuG, s. 231 ve s. 799: "Hiyerokrasi, mevcut olan en büyük stereotipik güçtür."

67 *Weltgeschichtl. Betr.*, 19(1 (4. basım), s. 103.

68 WuG, s. 244. "Ahlâkîleştirme" problemi ortaya atılmıyor.

69 "Tabu" için kapsamlı bir monografi mevcuttur: F.R. LEHMANN, *Die polynesischen Tabusitten*, 1930.

70 WuG, s. 246

71 Şu araştırmama bkz. *Der Erlös ungsgedanke und seine Deutung*, 1922 ile *Religion in Gesch. u. Gegenw. II (st.* 260)'de yer alan *Erlöser, Erlösung, Erlösungsreligionen* adlı makalem.

72 WuG II, Kap. IV.

7/ age, as.

74 WuG, s. 310; *Religionssoziologie I*, s. 30.

75 Özellikle WuG, s. 304, *Religionssologie*, s. 538.

76 TROELTSCH ve SOMBART'ın çalışmalarıyla bütünlük kazanan iki büyük makale vardır. Bunlar din sosyolojisinin protestan ahlâk anlayışı ve mezhepleri hakkında attığı ilk adımları teşkil ediyorlar.

77 WuG, s. 312.

78 Bkz. WuG II, Ûap. IV ve Rel. Soz, I, s. 88.

79 Max Weber'in bu konuda çok güzel araştırmaları mevcuttur. Bunun için. *WuG II, Kap. IV* ve *Rel. Soz. I.* Ayrıca, TROELTSCH: *Soziallehren*, s. 113.

80 Dünya dinlerinin ekonomi ahlâk anlayışları hakkındaki kapsamlı araştırmalarında: *Rel. Soz. I-III* ve *WuG II, Kap. IV.*

81 ROTHACKER: M. *Webers Arbaiten zur Soziologie* (Viertelj. f. Soz. u. Wi. Gesch. 16, 3-4 (s. 432); VIERKANDT: age, s. 9.

82 WACH: *Religionswissenschaft*, Kap. III.

83 WÜNSCH: *Religion und Wirtschaft*, 1925.

84 M. Weber, bir dinin "ekonomi ahlâkı"ndan söz ediyor ve bundan "davranışa iten pratik güdüler" anlamını çıkarıyor (Fel. Soz., s. 30).

85 Çeşikli toplumların "kutsal hak" anlayışları hakkında yapılmış birçok araştırma mevcuttur. Bunlardan bir kaçı: POST, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz* 1894/95; KOHLER: *Allgemeine Rechtsgeschichte I*, 1914; BAUMANN: *Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika*, Ztschr. Ethnolog. 1926, s. 6(; LIPS: *Die Anfaenge des Rechts auf Grund und Boden bei din Naturvölkern*, Festschr. f. W. Schmidt, 1928, s. 485;

86 "Sosyoloji ve millî ekonomi arasındaki yakın ilişki, günümüzdeki sosyal yapının bir gereğidir. Ekonomik yapı sınıfları doğurmuştur", diyor FREYER (age, s. 280).

87 Toplum ve ekonomi arasındaki neüdenselliği materyalist tarih teorisi perspektifinde kurtararak tipik çevrelere göre ele alan ilk kişi GROSSE'dir: *Dir Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, 1896.

88 Avrupa ekonomi tarihi için SOMBART'ın *Der moderne Kapitalismus* (1902/2) adlı eseri bir kaynak niteliğindedir.

89 Spranger'in M. Weber'i anma yazısı (Schmollers Jahrburh 49, 6, s. 149); LITT: *Individuum und Gemeinschaft*, 19(6.

90 V. WIESE, bunu haklı Wlarak vurguluyor (Soziologie, s. 36).

91 FREYER'in *Soziologie als Wirklichkeitswissenschat* adlı eseri bu konuda yapılmış en yeni araştırmalardan biri olarak söz konusu edilebilir.

92 Sosyolojinin ne derecede bağımsız bir disiplin olabileceği sorusuna burada bir cevap aramanın gereksiz olduğu görüşündeyim.

93 Doğru tanımları Troeltsch'te bulmak mümkündür: *Soziallehren*, s. 5 ve güzel makalesi *Religion, Wirtschaft und Gesellschaft.*

94 WuG II, Kap. IV.

95 WuG II, Kap. IV; DUHM, *Das Geheimnis in der Religion* 1927; WACH: *Meister und Jünger* 1925; SCHMALENBACH: *Die Kategorie des Bundes* (Die Dioskuren I, 1922, s. 35); HOLSTEIN: age. s. 27; HORNEFFER: *Der Priester*, 1912.

96 WuG II, Kap. IV; V. MOHL: *Gesch. u. Lit. d. Staatswiss. I, s.* 88; SCHMOLLER: *Grundr. d. Volkswirtschaftslehre,* 1908; HERKNER: *Sshmoller als Soziologe (Jahrb. f. Nat. ök.* 118, 1); TROELTSCH: *Historismus, s.* 177.

97 Bunun için bkz. JELLİNEK: *Allgem. Staatslehre,* 2. 80; HOLSTEIN: *Von Aufgaben und Zielen heutiger Staatsrechtsw.* (Arch. f. öff. Recht, N.F. XI, 192/, s. 1).

98 CARL SCHMITT, galışmalarında hukuk teorisi ile din teorisi arasındaki paralelliklere ve nedenselliğe bilhassa dikkat çekmişmir: *Politische Theologie,* 1912; *Politische Romantik,* 19(5; *Verfassungslehre,* 1928.

99 VISCHER: *Religion und soziales Leben der Naturvölker,* 1911; PREUSS: *Die geistige Kultur der Natur der Naturvölker* 1914; GRAEBNER: *Ethnologie (Kultur der Gegenwart III, V,* 1923); *Das Weltbild der Primitiven,* 1924.

100 Ekonominin burada etkili olduğu muhakkaktır, ama ekonomik undur sosyal unsurla örtüşemez.

101 TROELTSCH, bunlara özel bir dikkatle eğilir. *(Soziallehren).*

102 Hıristiyan mezhepler hakkında bkz. KALB *Kirchen und Sekten der Gegenwart,* 1907; SCHEURLEN: *Die Sekten der Gegenwart,* 1921; W. KÖHLER: *Wesen und Recht der Sekte,* 1930.

103 WEBSTER: *Primitive secret societies,* 1908; SCHURTZ: *Altersklassen und Jannerbünde,* 1902: LOWIE: *Primitive society,* 19(0.

104 Hıristiyan din birlikleri sosyolojisini genel din sosyolojisinin bir bölümü olarak tellâki diyoruz.

105 *Rel. Soz. I. WuG*'de sistematik bir yaklaşım maalesef yktur.

106 *WuG III, Kap. XI,* özellikle s. 783. Orada münzeviliğe dair açıklamalarabakınız; KATTENBUSCH: *Die Doppelsichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff* 1928; FRÖHLICH, *Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin,* 1930.

107 v.d. GOLTZ: *Grundfragen der praktischen Theologie* 191;.

108 *WuG* I, *Kap. III*; *Rel. Soz. I,* s. 267.

Fiyatı : 400. TL.